思想丛林

反抗是我们的神秘信仰，与尊严同义

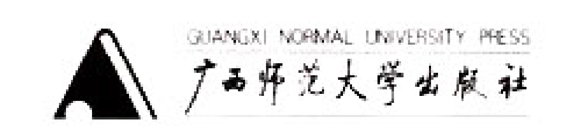
La révolte est notre mystique, synonyme de dignité.

# L'avenir d'une révolte

# 反抗的未来

[法] 于丽娅·克里斯特娃 著
黄晞耘 译





思想丛林

# L'avenir d'une révolte

# 反抗的未来

[法] 于丽娅·克里斯特娃 著

黄晞耘 译

广西师范大学出版社

·桂林·

著作权合同登记图字:20－2005－165

图书在版编目(CIP)数据

反抗的未来/(法)克里斯特娃著;黄晞耘译. —桂林:
广西师范大学出版社,2007.12
(思想丛林)
ISBN 978－7－5633－6921－8

I. 反…　II. ①克…②黄…　III. ①精神分析②语言哲学
IV. B84－065 H0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 167370 号

广西师范大学出版社出版发行
(桂林市中华路 22 号　邮政编码:541001
网址:www.bbtpress.com)
出 版 人:肖启明
全国新华书店经销
发行热线:010－64284815
山东新华印刷厂临沂厂印刷
(临沂高新技术产业开发区新华路东段　邮政编码:276017)
开本:920mm×1 230mm　1/32
印张:4.125　字数:48 千字
2007 年 12 月第 1 版　2007 年 12 月第 1 次印刷
印数:0 001～6 000　定价:16.00 元

# 目 录

# 前 言

值此纪念1968年5月事件之际，有人为它写出小说，有人揭露它的欺骗性，而我则倾听接受精神分析治疗的人用过时的语言一点点讲述他们的永恒回归。当年的狂怒者重新走上了内心反抗之路，追求不现实目标的现实主义者也同样如此。

从前，诗歌通过回顾词语记忆并从中萃取出感性时光，一直都懂得大声说出对自由意志的愿望。在我们隐约感觉到衰落或至少是不确定的时代，追问一直是唯一可能的思维方式：一种尚存生机的生命的标志。

回到内心世界并非新的自我封闭。人的内心对人际关系的需要，将来也许能建立起另外一种政治学。眼下，精神

生命懂得，要想获救，就必须给予自己以反抗的时间和空间：决裂，追忆，从头再来。无论求诸祈祷还是对话，无论求诸艺术还是精神分析，首要的事情始终是从最基本而又伟大的自我解放做起：不断地重新开始，舍此全球化就仅仅是对经济增长率和发生学概率的计算而已。

各种真理，包括科学真理，也许都是幻觉，但是它们的前面尚有未来。与各种确定性和信仰相反，不断的反抗乃是对自我、对一切事物和虚无的质疑，然而这样的质疑如今明显失去了存在的理由。

不过，如果为时尚不算晚，让我们就反抗的前途来打一次赌。“我反抗，故我们存在。”（阿尔贝·加缪语）也许不如说：“我反抗，故我们将会存在。”

这将是一次光明而漫长的经历。

于丽娅·克里斯特娃

1998年5月

其实,革命者的本质并不在于实施突变本身,而在于把突变所包含的决定性和特殊性因素显示出来。

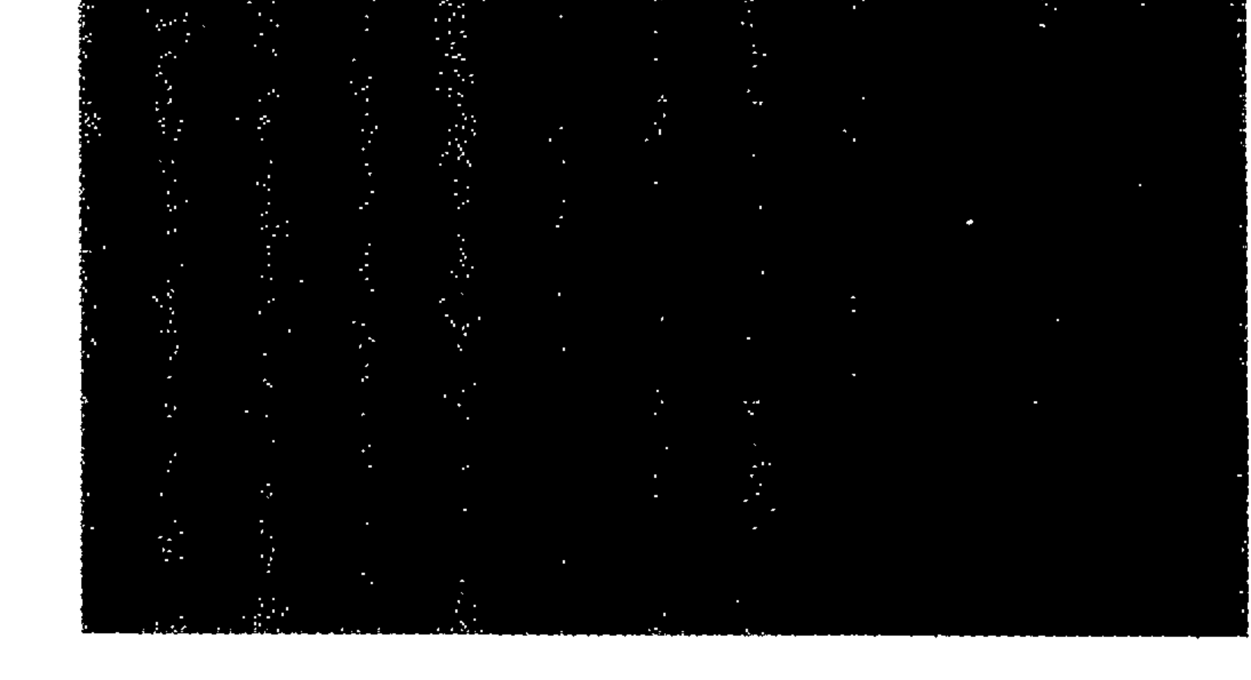
——海德格尔:《尼采》(1961)

**作者简介**

于丽娅·克里斯特娃（Julia Kristeva，1941— ），中译名又作克里斯蒂娃。原籍保加利亚的法国著名文本理论家，精神分析学家，小说家。现为巴黎第七大学教授，美国哥伦比亚大学常任客座教授。克里斯特娃和罗兰·巴特同为后结构主义文本理论的创立者，主要学术著作有《符号学：符义分析研究》（1969）、《长篇小说的文本》（1970）、《爱情故事》（1983）、《自己的外人》（1988）、《心灵的新疾患》（1993）、《感性的时间》、《汉娜·阿伦特》（1999）、《梅勒妮·克莱因》（2000）等。此外，和阿尔贝·加缪一样，克里斯特娃将小说和广义上的艺术创作看作是当代反抗的一种有效形式，并在此意义上创作了《武士们》（1990）、《老人与狼》（1991）、《占有物》（1996）等多部小说。

**译者简介**

黄晞耘，1999年获得巴黎第七大学文学博士学位。首都师范大学外国语学院教授、外国文学研究中心主任。在《外国文学评论》、《文艺理论研究》、《读书》等发表多篇学术论文。



# 反抗的精神

L´esprit de révolte



# 何谓今日之反抗？[1]

至少两个世纪以来，“反抗”[2]一词在最初复杂而丰富的含义之外具有某种政治意味。如今我们把反抗理解为对既存规范、价值观和权力形式的一种质疑。自法国大革命以来，当内心生命试图忠实于自身的深层逻辑时，这种否定性便成为其特征，而“政治反抗”则是否定性的世俗表达方式。反抗是我们的神秘信仰，与尊严同义。

不过今天我们越来越意识到，“世界新秩序”并不利于这种反抗（关于新秩序在民主方面的好处无须再加赞扬，虽然它面临着风险，尤其在东方遭遇困境）：如果权力已经腐败，价值观出现了真空，那么**对谁**进行反抗？更严重的是，如果人已经被逐渐缩减为器官的聚合体，如果他不是

一个自由的“主体”，而是一个不仅在金钱上而且在基因或生理上被赠与了某种“遗产”的“继承者”，只有用遥控器转换电视频道的自由，那么**还有谁**能进行反抗？我对现实的这幅图景加以简化并突出其严峻性质，为的是把大家都能感受到的事情变得更为明显：如今，不仅政治反抗陷入了彼此差异越来越难辨别的各政党间的妥协中，而且欧洲**文化**的一个基本成分——一种怀疑与批判的精神——正在失去其道德和审美的意义。即使这种文化仍然存在，即使它没有被娱乐文化、“业绩文化”、“作秀文化”(show 这个英语词汇用在这里正合适)完全淹没和变为不可能，那也仅仅是作为装饰品被作秀社会所容忍，处于边缘化的状态。

冒着进一步被视作杞人忧天、把现状说得一团糟并以此为乐的风险，我想回顾一下我在小说《占有物》(*Possessions*)[③]中涉及的几个方面。这部小说以破案情节为背景，地点是作为地球村象征的一个叫做桑塔·芭芭拉的虚构城市。有人发现了一具被斩首的女尸，死者名叫格洛莉亚·哈里森，以翻译为业，有一个任性的孩子。读者将会

注意到，在最终的斩首发生前，其实有好几个凶手参与了这起杀人事件。在这幅表现女性和母亲所遭受的痛苦、集中体现了女性困难处境的画面中，我掺入了很多自身的体验：那个被斩首的母亲，在某种意义上就是我自己。此外，我也是小说中的另外一个女性：帮助案件负责人诺思洛普·里克西警官进行调查的巴黎女记者斯特凡妮·德拉古。这么说也就意味着，在桑塔·芭芭拉这座有黑手党活动的虚拟城市里，对案件展开调查仍然还是可能的。“你能够知道真相”，侦探小说大致上都会对读者这么说。在这种深受大众喜爱的小说体裁里，追问的可能性一直都保持着生命力。当一个人不再读书以后，却仍然会看侦探小说，不就是这个原因吗？不就是因为作为判断能力起点的疑问，乃是帮助我们抗拒“恶之平庸”（汉娜·阿伦特语）的唯一防御物吗？我把自己的小说《占有物》以及许多类似的小说视为反抗的一种低级形式。别的形式要高级一些，但是就一定会更有效吗？

此外，针对把人变为机器、以作秀为特征、败坏了反抗文化的社会，女性世界的经验使我得以提出另外一种选

择,说来很简单,那就是回归感性的内心世界。因为某些人尽管受到感觉和激情的控制,今天却仍然还能够向自己提出问题。我坚信,在1970年代的女权主义运动提出了那么多具有一定希望的方案和口号之后,女性走到道德和社会前台的结果,将是对**感性经验**进行重新评价,以此作为没完没了的技术性空论的解毒剂。考虑到人类的生存问题——如何在确保我们子女最佳生活条件的同时保护我们自身的自由?——女性对自己巨大责任的履行应该与恢复感性的价值同步进行。对于这种探索及其最大限度的交流而言,小说是个特别有益的领域。与图像文化的诱惑力、速度、冲击力以及肤浅性质相比而言,词语文化、小说叙述以及它为沉思保留的位置,在我看来乃是进行最低限度反抗的一种变体形式。这也许算不了什么,但是你们敢肯定我们还没有走到一种无法向后回归的地步吗?从这种不归点出发,我们必须再次转向最低限度的事物,转向最低限度的反抗(ré-volte),从而保护精神的生命乃至人类的生命。

因此,兼具"回归—翻转—转移—转变"意义的"反抗",构成了我想要恢复其价值的某种文化的深层逻辑,在

我看来，这种文化的锐利性质今天正面临重大威胁。不过在展开论述之前，让我们再一次回到上述反抗的意义上来，我认为它非常深刻地说明了我们的文化中最富于生命力、最有希望的那些方面。

## 反抗与“向后回归”的异同

自苏格拉底和柏拉图以来，尤其明显的是在基督教神学中，人被要求“向后回归”，你们中的一些人今天仍然保存着这种回归说的痕迹或者仍在加以实践。圣·奥古斯丁所谓的“重新言说”，就尤其指向这个目的。该学说的基础，是人与先在的造物主之间的回溯性关系。对自身的存在发出追问、对自我进行寻找的可能性，就来自这种“回归”的能力：它既是**回忆**，同时也是**质疑和思考**。然而，技术的发展使人更多了解到的是各种稳定的价值观，却不利于回归和寻找之类的思想（例如**重新言说**与**寻找自我**）。此外，基督教的非神圣化，甚至它本身固有的倾向，都在促进稳定、促进处于自身不变性中的人与世界媾和。这使得本来体现

了基督教末世论特征的回溯性追问这种与世界和自我的“战斗”不再受到尊敬,即使尚未变为不可能。

于是,对价值标准的质疑转变成了**虚无主义**:这里所说的“虚无主义”指摒弃了旧的价值标准,转而崇拜新的价值标准却不对其提出疑问。为了彻底摒弃旧事物,两个世纪以来被视作“反抗”或“革命”的东西在大多数情况下都放弃了回溯性追问,以便新的教条取而代之,在政治和与之相伴的意识形态领域尤其如此。

如今当人们提到“反抗”、当媒体使用“反抗”一词时,通常的意思恰好是以虚无主义的态度中止回溯性追问,以便用所谓的新价值标准取而代之,而新价值标准恰恰因为是价值标准,所以忘记了对自身进行追问,并因此从根本上背叛了反抗的本义,即我尝试让你们理解的意义。虚无主义者不是我们所理解的意义上的反抗者,对于该意义更为详尽的阐述,你们可以在我已经出版的《反抗的意义与非意义》和《内心的反抗》[4]两本书中读到,在此我无法逐一提及。因为是伪反抗者,所以虚无主义者在新价值标准的

稳定性中已经安之若素，而这种虚幻的稳定性其实是致命的、极权的：极权主义乃是中止反抗、使其背叛自身所导致的结果，也就是不再进行回溯、不再进行思考。这一点无论我如何强调都不过分，对此汉娜·阿伦特曾作过精辟的反思。⑤

所以我要寻找使反抗行动得以延续和更新的那些经验。尽管要付出犯错误和遭遇困境的代价，反抗行动毕竟冒着一种无限“再—创造”的风险开启了精神生命。它之所以重要在于我们无法再抱幻想：要得到幸福或者无论哪种宁静的生活，仅靠不断复苏被技术窒息的反抗是不够的。反抗把言说的人暴露于难以忍受的冲突性面前，但这种冲突性却能够让人表达出必然会有的快乐和病态的绝望心情，当今的时代恰好窃取了这一令人生畏的特权。与这样的反抗相反，虚无主义者则陶醉于对“旧事物”的彻底摒弃，或者陶醉于“新事物”不可逆转的确凿性之中。

现在我们面临的选择是：要么放弃反抗，自我封闭于“旧的价值标准”里，甚至自我封闭于不反思自身、不对自己提出追问的“新价值标准”里；要么与此相反，不断地进

行回溯，直至回溯到可再现之物、可思考之物、可忍受之物的极限，直至可以"占有"它们。这里所说的极限，已经被本世纪文化的某些进展所明确显示出来。

让我们牢记这一点：现代人的反抗，并不完全是去恢复那种奠定了基督徒内心精神的与上帝之间的回溯性联系。基督徒的求索在回溯到终极存在之后便告结束，随后他便可以重新得到安宁。而现代人在踏上回溯性追问的道路时，却将这种追问引向了一种**再也难以平息的冲突性**。历史上，这种冲突性尽管曾以类似于艺术和神秘主义的方式出现，但从未达到过我们在现代社会中所看到的这种强烈程度和普遍程度。

正如"过程"的概念将现代史与建立在伟大人物命运和天才之上的古代史区分开来一样，"自我构造"的概念确定了当代史的特点，就本世纪而言，当代史就是由一次次的危机构成的。同样，我确信"反抗者"的概念使现代人既区别于在上帝面前重获安宁的基督徒，也区别于与基督徒正好相反的烦躁的虚无主义者。

## 作为反抗的精神分析学

这里所说的反抗既有弗洛伊德的意味(他促使我们重新关注魔鬼般的无意识),也有某些当代作家的意味(他们是心理极限状态的探索者)。这种反抗在什么意义上完全不同于基督徒特有的与上帝的回溯性联系、有别于对存在的"尚未达到"或"已经超过"的探寻?让我们大胆提出第一种回答:区别主要在于,现代性的反抗虽然始终存在着向统一性、存在和法律权威接近的趋势,但这种趋势却前所未有地伴随着不断瓦解和分散的离心力。

不仅如此,以上冲突性还产生出一种**快感**,一种不仅仅是被消费社会或作秀社会惯坏之人的自恋或自私的任性情感。对于维持心理生命、对于体现了人之特征的表现能力和追问能力而言,这种快感都是必不可少的,而弗洛伊德的根本贡献正在于此。从这个意义上说,弗洛伊德对无意识的发现乃是新的阿基米德支点,它为始终依赖于**他者**(l'Autre)和他人的心理现象开辟了一个得天独厚的领域,只要这种心理还有反抗的能力,生命便会在这里找到

自身的意义。就是在这片领域之上,弗洛伊德创立了要求分析对象进行回忆的精神分析学,其目的在于创造一种新的生命,也就是对心理进行重新构建。

通过对自由联想的叙述,通过使人重获新生的对旧的**律法**(家庭禁忌、超我、理想、俄狄浦斯和纳喀西斯心理障碍,等等)的反抗,每个人独特的自主性以及他与他人的新型关系得以产生出来。然而,精神分析学反复造访并加以改造的这座别具一格的"弗洛伊德式记忆殿堂",并没有被汉娜·阿伦特意识到,她所称颂的是圣·奥古斯丁式的记忆殿堂,因为她对心理学和精神分析学持否定态度,认为那是关于"普遍性"的科学。

## 重新找到否定的意义

为了论述的方便起见,我将法国大革命当作现代的起点。这个时代突出了回溯的否定性一面,无论是个体还是集体的经验,都成了对冲突和矛盾的体验。存在本身受到

了虚无的困扰，这是哲学，尤其是黑格尔以来的哲学大致告诉我们的，海德格尔和萨特也以不同方式论述了这个问题。

在黑格尔哲学中，这种存在与虚无的共存是以辩证法的形式表现出来的。

至于海德格尔，早在《什么是形而上学》(1929)一书中，他就区分了内在于判断的否定和一种有别于思维否定的虚无：哲学家是在感觉和焦虑中去寻找他所说的烦的核心形式的，这种烦也许是人作为存在的“被弃者”、“被抛者”所具有的特征。**此在**是一种烦，**出离自己**则是抛弃的另一种说法。对这种类似性我们是否作过充分的思考？

在《存在与虚无》(1943)中，萨特的论述更多是以区分思维所特有的否定和非思维性质的原始虚无作为基础，而不是建立在烦之上。他强调自由，这表明在哲学领域和他的政治无政府主义领域，他归根到底更接近黑格尔而不是海德格尔。

今天我重读他们的上述著作，并请你们也重读一遍，是因为这些著作显示了欧洲思想的一个了不起的时刻。在那个时刻，“回溯”——也就是认识到自身及其真理的主体所作的追问——让主体真正熟悉了精神疾病。因为，无论是概念背后的、需借助概念以消除其令人不安冲动的虚无化力量（黑格尔），还是海德格尔的烦或分裂感，乃至作为基本暴力，作为对一切身份、信仰和法律的质疑充实了萨特自由概念的“有害的虚无”，当我们让所有这些学说来解释人类现实以便理解其逻辑时，它们都会碰到一种令意识感到苦恼的心理现实，并且受到存在的撞击。主客体的界限消失了，冲动在一阵阵地发作，语言变成了音调，变成了存在的记忆，变成身体和物质的音乐性表达。海德格尔试图通过阅读荷尔德林的作品，找到这种准精神的苦恼，萨特则紧紧抓住一种综合的和半透明的意识避开了这一问题。对于这样一种意识状态，《家庭的白痴》中论述的福楼拜以近乎忧郁的风格、《演员和殉道者》中论述的热内以近乎反常的游戏，提供了比阿尔托一类作家的彻底破坏更多的通向推理思考和人道主义的可能。

由弗洛伊德开创的精神分析学潮流，就属于上述关于虚无和否定性的思考范畴，我希望这一观点能够让你们感到意外。这里所说的不是由“自我心理学”主导的美国式精神分析，而是弗洛伊德在生物学与哲学的存在概念交界处对心理现象所作的根本性思考。我们在弗洛伊德写于 1925 年、至今仍然隐晦难懂的《否定性》一文中看到了这一点。在海德格尔发表《什么是形而上学》之前几年，弗洛伊德首次在思想史上将两类否定的命运联系了起来：一种是心理冲动所特有的排斥，另一种是内在于判断的否定性。大体上，他主张象征和（或）思维同属于否定性的范畴，在某些条件下，否定性不过是“排斥”或者心理冲动特有的断裂现象的一种转化，弗洛伊德在别处将其叫做“死亡冲动”。随之而来的问题是：在何种条件下，排斥性的冲动转变成了具有象征作用的否定性？所有关于父亲功能（拉康）、或者关于“足够好的母亲”（威尼科特）的精神分析学研究，都在试图回答这个问题，梅勒妮·克莱因则由此创立了她著作中最具独创性的部分，指出了这种远远早于自我统一出现的、排斥性的、分裂性的冲动特征所具有的重要性：它所代表的，就是早于“抑郁”阶段出现的、被称作“类精神分裂偏

执狂”的阶段，从这个阶段产生了象征体系和语言。有关自恋癖和边缘人格等方面的研究，都试图深入了解这种依赖于初期心理遗存、依赖于冲动、母性乃至心理以外的生物学和生命本质的心理形态（不同的学派侧重点有所不同）。

这些不同的理论流派——哲学的、精神分析学的——的特点在于，它们通过回溯性追问（即通过质询或精神分析）触及了精神病症这一言说者心理中的边缘区域。

与哲学和精神分析学研究同时，书写实践借助于非理论的、但属于语言特有的方式，将意义扩展至感觉和冲动，从而进入了非意义领域，并在“符号学的”而不再是“象征的”层面获得了非意义带来的撞击力。我想到了马拉美借助省略法、或者乔伊斯借助复调和混合词对风格语义的去除。通过语言，尤其是凭借过度的语言能力，他们获得了一种表面上的语言退化，一种“语言的幼稚状态”。一切诗歌语言都追求的符号学“和声状态”⑤，成为现代诗歌的主要目的，成为一种“实验性的精神病症”，即某个对自己提出质疑的主体所创作的作品。它运用语言结构和思维本身的

材料，返回对自身统一性的考古学探索，并因此触及一些让统一性化为虚无的危险领域。

## 反抗的悖论性逻辑

关于反抗性思想或书写的一些例子，最近我在阅读萨特、阿拉贡和巴尔特的著作时也曾作过思考。这类思想与书写试图找到一种方式(一种语言、一种思维方式、一种风格)，以表现人与统一性之间，或者人与法律、生命、自我的限度之间的较量。人在这场较量中体验到了快感，你们当然知道，这种快感被旧的规范视为一种恶。不过，倘若这种快感得到了思考、书写和表现，那么它就是对恶的一种穿越，因此，它也许是避免这种根本性的恶、避免其中止表现和追问的最为深刻的方式。矛盾的持久性，和解的暂时性，让一切挑战单一意义可能性的事物(譬如冲动、女性特质、难以命名的事物、毁灭、精神危机，等等)变得一目了然，这些便是反抗文化所要探索的内容。

这意味着在反抗文化中，原来将基督教末世学当作通向真理和内心世界之途的人，开始显露出真正的变化。于是我们就懂得了弗洛伊德的发现并不是对基督教传统的摒弃，而是将这种传统一直深入推进到了意识单元的极限。在达到这一步之后，弗洛伊德的道路才预告了我们的文化可能发生的某种变化，并且开始了与意义以及“太一”的另外一种关系。

在我看来，这种不仅表明现代人的危机，而且表明其进步的反抗，并不是在行动中，而是在精神生活及其社会性表达（书写、思想、艺术）中实现的，稍后你们将会明白我为何这么说。然而，就现在谈到的人与意义之间关系的变化而言，上述反抗从本质上涉及了城市生活，因此具有深刻的政治内涵，它提出了建立“另外一种”政治，即持久的冲突性政治这一问题。

你们一定知道精神分析学最近遭受的攻击、诽谤和边缘化。从创立之日起，它就遭到难以避免的抵抗，因为它触犯了人们“不愿意知道”的心理，他们热衷于在性的问题上

故弄玄虚，而不去直面有可能促使他们起来反抗的真理。不过,精神分析学最近遭受的怀疑似乎来自另外的一些原因。推崇技术、图像、速度的现代生活方式,在诱发压力和抑郁的同时,逐渐压缩人的精神空间,摧毁人的精神表现能力。本来大家以为是人之天性的好奇心,现在变得越来越不自然,让位于一种所谓的效率目的;神经系统科学取得的无可争议的进步于是受到意识形态层面的重视,被吹嘘为医治心理问题的药方。心理疾病的存在逐渐被否认,即使神经机能不健全这一病理基础依然没有得到解决。将事情简单化的唯物论者声称,他不需要弗洛伊德那种为主动性、自主性和主体欲望保留了应有位置的二元论;固执不化的唯认识论者也把精神表现的他律性和神经元的合理结构都归入到无须弗洛伊德二元论的逻辑之中。此外,要求“政治上正确”的一类思潮宣扬种族和性欲上的种种差异,否定理性的探讨(例如精神分析学),而理性探讨其实恰恰能让我们更好地确定这些差异的特殊性。通过中伤他们所说的分析普遍主义,上述思潮的战斗精神掉进了宗派的思维逻辑。最后,各个精神分析学团体本身的应对方式在大多数情况下总是谨小慎微,要么将注意力放在捍卫

临床治疗的纯洁性上，要么正相反，采取咄咄逼人的意识形态立场或者唯灵论姿态，这些应对方式让人对弗洛伊德为本世纪开创的“哥白尼式革命”更加失去敬意，而这场革命也许是仅有的几种既不回避现代危机也不回避反抗的革命之一，我们将会越来越清楚地意识到这一点。

也许有必要回顾一下精神分析疗法的几种悖论性逻辑，以便更好地阐明精神分析与现代艺术一道揭示了哪一类隐秘的内心世界，尽管它们采用的方式完全不同，这一点不言而喻。

你们还记得弗洛伊德之前任何哲学都未曾阐明过“超时间性”这一非同寻常的概念，弗洛伊德告诉我们，这个概念显示的并非神秘主义的“永恒的现在”的特征，而是无意识的时间特征。如果说人类存在与时间有着本质联系的话，那么精神分析的手段就使我们能够与冲动特别是死亡冲动的“超时间性”不再对立。至于精神分析给出的解释，因为不同于任何其他方式的阐释或者符号解读，所以就像是宗教“赦罪”的世俗版本，我在其中看到的不仅是判断被

中止，而且是比判断更进一步、在移情与反移情的核心地带实现的意义馈赠。

超越时间，改变判断：精神分析的手段将我们带到了思维的边缘，你们知道在这样的区域冒险，不仅让哲学家，而且也让伦理学家感兴趣，只要对思维的质疑（没有了时间和判断何来思维？）同时意味着对判断因而也是对道德乃至社会关系的质疑。

不过，我们可能尤其会对超时间性和赦罪的各种美学及文学变体产生兴趣，正如精神分析所揭示的那样。总之，由于超时间性和赦罪，我们也许恰好可以去重访“隐秘的内心世界”，那对于我们来说将是一种有待尝试的体验。我们对内心隐秘世界的各种“占有”形式，包括最疯狂的、最具悲剧性的占有，难道不一直是我们的避难所、是我们对被称作“虚拟的”世界所进行的抵抗吗？在这个虚拟世界里，当判断没有了陈旧而野蛮的形式，它们就会变得模糊起来。不过，隐秘的内心世界及其超时间性和奇特的赦罪特征，实际上是在想象的经验里特别是在文学里显现出来的。

那么，我是否正在为内心的反抗事业，为这唯一可能的反抗进行辩护呢？我当然知道表现我们内心反抗的一切想象性产品在商业上遇到的巨大困境。在某些时代，甚至连神秘主义这种极端自由的加速转变方式都遭到禁锢，即使不是被禁锢在唯灵论者的或者装饰性的隔离区，也是被禁锢在精神病理学的治疗区，今天的时代就属于这种情况。不过，面对"作秀文化"的入侵，我们仍然可以思考想象界在我们的内心世界所能唤醒的反抗潜能。

今天也许还不是产生伟大作品的时代，或者对于我们这些同时代人而言，伟大作品虽然正在创作过程中，但是却无法看见。不过我们仍然可以通过保持内心的反抗来保护它们出现的可能性。

**注释：**

①《法兰克福评论》,1997 年 1 月 21 日。

② 如果追溯起来,wel 和 welu 这两个非常古老的词语形式最早表示一种自愿的、手工的行为,后来成为保护和包装用的专门物品的名称,此外它们还表示"返回"、"打开"、"天体的循环运动"等意思,由它们衍生出了意大利语里的 Volte-face(掉头、向后转),法语里的 volume(书籍的篇幅)、vaudeville(滑稽歌舞剧),乃至瑞典的 Volvo(沃尔沃)汽车品牌。

③ 巴黎,Fayard 出版社,1996 年。

④ 巴黎,Fayard 出版社,1996 年,1997 年。

⑤ 参见汉娜·阿伦特三部曲:《极权主义的起源》。

⑥ 参见于丽娅·克里斯特娃:《诗歌语言的革命》,巴黎,Seuil 出版社,1974 年。





# 自由的体验

## Expériences de la liberté



# 精神分析学与自由[1]

## 对弗洛伊德和拉康的简要回顾

自由不是一个精神分析学的概念。按标准版《弗洛伊德文集》索引中的说法，弗洛伊德只是在极个别的时候，才使用自由一词（1919年的《令人不安的陌生性》，尤其是1929年的《文明的苦恼》），意在表示被人类群体生活的必要性所束缚住的冲动的突然发作。这种性能量的突然发作显示出深刻的心理矛盾，总是或多或少地受到被文明拒斥的死亡冲动的推动或控制。通过重申和深化他在《图腾与禁忌》(1913)一书中提出的关于弑父神话的观点，弗洛伊德进一步明确了人所固有的两种情况可能会对他设想的人

的绝对自由造成阻碍,这些情况恰恰就是人自身欲望的实现。

在第一种情况里,由于个体的人在体力上的弱小,对技能的掌握又不足以控制自然界,因此他需要与群体中的其他成员合作并分享满足感。

在另一种情况里,由于人的意识本身——这是最为根本的,因为任何技能的甚至道德的进步都不会改变应该被称作人的悲剧性本质的那种东西——从一开始恰恰就是对冲动性自由的约束(通过压抑、审查,通过"文明"),因此这种意识要求逐步限制欲望的实现,也就是自由的实现。

通过审查,意识将受到抑制的欲望转化为内疚感和犯罪感,同时也转化为自我摧毁,即一种自虐的、忧郁的、将自我当作目标的攻击意识。因此,"个体的自由绝非文化的产物,它最充分的时候是在文明出现之前,不过那时它几乎又是没有意义的,因为个体没有什么能力去保护它。文明的发展给个体自由带来了强制性的约束,司法制度要求这些约束对任何人都不例外。当一个群体感觉到某种自由

的冲动(德语 derFreiheitsdrang,英语 thedesireforfreedom 或 theurgeoffreedom[2])时,那可能是对一种明显的不公正的反抗行为,因此可能有利于一种新的文化进步,并与之协调一致。不过那也可能是未被驯服的个人主义的残余效应,在此情况下它可能会构成仇视文明的心理倾向的基础。由于这个原因,自由的冲动是与某些文化形式或文化要求相对立的,甚至是与文明相对立的"[3]。接下来,我们注意到弗洛伊德还对基于本能的"坏的"自由与基于安全需要的"好的"自由进行了区分:"在此意义上,原始人类是幸运的,因为那时候完全不存在对本能的约束。不过,他们对能否长久享受这种幸福只有极小的把握。文明人则用一部分可能的自由幸福换取了安全感。但是我们不要忘记,在原始人类家庭里,只有家长才能享受这样一种满足本能的自由,其他人则遭受着他的奴役。在那个人类进步之前的遥远时期,[……]原始人本能上的自由根本不值得羡慕,因为,他们实际上要受制于另外一种类型的约束,也许比现代文明人所受的约束还要严厉。"[4]

由此看来,从人类的最初时期开始,道德意识及其"超

我"机制就已经强行要求放弃冲动性自由,弗洛伊德对此感到有些遗憾,但他最终只能将其当作为了保存生命而进行的必要妥协加以接受:"在研究的过程中,直觉曾迫使我们觉得文明是一个在人性之上单独发展的过程,我们始终受到这个观点的支配,现在所要补充的是,这一过程也许是为集体自我保存本能服务的,它先是将单个的人聚集到一起,然后又将家庭、部落、民族逐步聚集为一个巨大的整体:人类。为什么会有这个必然的过程?对此我们一无所知,也许这恰恰就是集体自我保护本能作用的结果。[……]然而,人与生俱来的攻击性冲动,个别成员对全体成员、全体成员对个别成员的仇视心理,与这种文明计划是相互对立的。[……]这种对立总的来说构成了生命的基本内容,因此应该用这样一句简洁的话来定义这一进化过程:它是人类为生存进行的斗争。当今的教育者们想要缓和的正是这种斗争,他们大声嚷嚷:"睡吧,睡吧!"[5](语出自海涅作品,他在引用这句表达放弃的民歌时进还特别提到:"老百姓是大傻瓜,每当他唉声叹气,别人就会晃动摇篮安抚他……")

我大段引用弗洛伊德这篇独一无二的论述自由难题的文章，不仅因为我知道如今人们对精神分析学的经典论著读得越来越少，对其创始性著作读得就更少；而且因为弗洛伊德这篇很晚才引起注意的文章远不像人们常说的那样只是一个简要论述，在我看来，它显示出了这位精神分析学创始人最具现实意义的一种大胆创新。我丝毫不想强调弗洛伊德上述自由概念的悖论以及它后来的发展，从有关自由的漫长哲学史角度来看，这种自由概念据说更多是属于基督教之前的以及后来神学的思想，而不属于早期的古代哲学。我现在只是想指出其中几个让今天的精神分析学感兴趣的方面。

弗洛伊德的思考似乎始于一种关于快感的自然主义观念，始于渴望正常实现自己欲望的人的观念。这近似于一种将自由更多理解为“我能”而不是“我愿”的古希腊思想，它所预设的是一种身体的自然状态（喜欢什么就做什么），没有来自某个主人或者体力上的束缚。你们一定还记得，对于古希腊人而言，自由（éleutheria）主要是指身体活动的自由（弗洛伊德称作 poussée［法语］、urge［英语］、drang

[德语])。希腊语 eleutheinhoposero 的意思是:"到你觉得好的地方去。"然而此后不久,"弑父寓言"就让这种自由概念与宗教戒律规定的自由概念产生了对抗。父亲的专制被儿子领会并无意识地模仿,变成了他自我禁忌的道德意识或曰超我:不能跟母亲上床,不能杀死父亲。

然而,这种《圣经》戒律观在弗洛伊德思想中的重新出现——它构成了我们从精神分析学角度对心理结构的理解,回顾这一点并非没有意义——已经肇始了曾经阅读过《文明的苦恼》的拉康所说的"一种超出戒律之外的伦理"[6]。也就是说,欲望并不服从某个外在的戒律。道德责任以更为巧妙的方式植根于欲望之中,从欲望自身的能量中产生出了对自我的查禁。为什么?弗洛伊德一方面谦虚地承认:"我们对此一无所知",一方面谜语般地说,"那也许就是集体自我保存本能作用的结果"。

不过,假如他知道原因并在自己的著作中反复告诉我们,那将是一种抑制了冲动及其操控机制的、大家都能理解的语言所显现的思想。由于具有人的属性(冲动乃是能

量和表象的交织），这种“操控机制”从此成了冲动的内在固有之物，它将冲动提升到高于心理结构的水平，由此冲动变成了欲望，就是说它被表达为社会交流的代码。这种代码总是已经被个体语言赋予了一定的结构，显示出一种自由的辩证法。冲动和欲望被纳入了大家都能理解的语言结构之网，康德在《判断力批判》中将这种网络叫做“扩展了的心智”，因为它能够“站在他人的立场进行思考”（他人指近亲、父亲、兄弟、家族、部落、民族，等等，直至一个扩大的整体，即帕斯卡尔以来所说的“人类”）。由于被思考和言说，欲望先是将冲动纳入了一个表象，继而又纳入接受他人以及自身死亡的必然性之中。

让我们思考一下弗洛伊德的上述发现给自由带来的后果。他的发现是，被思维和语言所接纳的冲动（自发的、天然的自由），原来从心理循环的内部支配着与死亡冲动的谈判。弗洛伊德在思考“否定性”（1925）以及《自我与本我》（1923）中的升华问题时，揭示了死亡是如何进入象征体系的。关于这个问题我建议各位参阅安德烈·格林极为中肯的阐释。⑦

欲望的自由被语言赋予结构后，面对着两种命运。首先是施虐—受虐狂。这在很早以前就已经被圣·保罗隐约注意到。他第一个指出了禁忌与欲望的辩证法："在法律充斥的地方，罪恶愈加泛滥。"不过在这个问题上最有发言权的还是萨德，他像弗洛伊德一样知道："超我在发号施令：尽情享受吧！"直至毁灭掉你身边的人和你本人。

其次是也许和施虐—受虐狂同步完成的心理升华。在《圣经》福音书"像爱你自己一样爱你的邻人"的训诫中，升华达到了顶点。在弗洛伊德看来，这是一种不可能实现的炼金术。他说得没有错：人怎么可能将自己的满足感，无论是情欲的还是致人死亡的，转移给另外一个人、即使是与自己很亲近的人呢？除非是在母爱的体验中，因为对于母亲而言，孩子，尤其是男孩，并不是一个"对象"，而是一个"他者"，是第一个（也许是唯一一个？）不被受抑制的性欲冲动当成目标看待的他者，因此这是一种在性的意义上没有实现的、被转化为柔情的冲动。类似的情况还有神秘主义者以及圣徒的体验，后者和今天的某些艺术家一样，将反常的愉悦转化为谜一般的彻底升华。

我在此列举了两种爱的体验，由于在升华过程中耗尽了欲望，它们最终都为他者的地位洗刷了指控：的确，在这种爱的快乐中，所谓邻人甚至上帝本身都已不复存在，上帝已经完全转变为他人。与作家一样，圣徒处在伤感的或无神论的边缘，是唯一(在绝对的无奈中)不等待任何帮助之人。因此，这是升华所带来的困境，我相信它会让你们想起当移情—反移情的依赖关系破裂时精神分析的目的所在。至于母亲精神上的失落，假使没有倒过来变成跟自己儿子算账，从而延续了她与丈夫尤其是与自己母亲的那种爱恨交织的关系的话，那么你们知道这时人们就会把“足够好的母亲”的出路指派给它——那不过是比中世纪圣徒精神还具乌托邦色彩的一种理想，不过必须将其当作一种最佳心理的远景维持下去。

于是，尽管弗洛伊德的一些表达让人以为他相信冲动的某种自由归化，但是精神分析学的全部冒险正在于将冲动纳入表象，使其从属于禁忌的内化。在这一过程中，弗洛伊德显示出他是忠实于斯多葛主义传统和基督教传统的，无论他是否意识到。从爱比克泰德到圣·奥古斯丁的这一

传统发现了人的**内在性**,按斯多葛派的说法,人的内在性是由"想象力"或表象所构成的,奥古斯丁则认为它是由"意志"构成的。正是在此领域而不是在纯粹天然的欲望领域,后来西方发展出了关于自由的各种思辨。要提醒大家的是,对于古希腊人而言,自由并不属于欲望和生理欲念的范畴,后者与自由相反,将人置于从属和被动的地位,亚里士多德在《尼各马可伦理学》中把它们视为兽性,甚至专门创造了一个新词"pro-airesis",意指"在两种偏好之间作出选择",近似于后来基督教所说的意愿——这是一个美妙却极为不确定的领域,它所要保护的恰恰就是自由之路。

弗洛伊德由此将精神分析学纳入了亚里士多德、圣·保罗和圣·奥古斯丁的思想传统之中。正如总喜欢用概括方式进行表达的拉康所说,弗洛伊德属于一种"非常独特的基督中心主义"[8],因为,他为我们揭示的主体处在欲望的自由之中,可以不受约束地为这种自由而死去,从而将自己的肉身奉献给父亲的理想:救赎的荣耀与痛苦。通过这种荣耀与痛苦,犹太—基督的一神教以极端的、甚至因为极端而变得真实的方式,承认存在着一种人类欲望的普

遍结构，由此它落入了意义的陷阱。直到尼采出现后，才揭示了这种欲望自由是行不通的，因为欲望在很大程度上其实就是死亡的欲望，归根到底它是一种强力欲，它所实现的是人或者超人维持生命力的强力意志，而这种对生命力的维持始终是极端自由主义辩证法的唯一价值所在。在诊断《文明的苦恼》时，弗洛伊德想要说的就是这一点，尽管是以一种与其说是愤怒不如说是醒悟的方式。

对于"生存意志"极端自由主义的强权所表现出的顽强性，我们知道海德格尔的急转弯式回答：那就是回归"**存在**的流浪"，在"历史性"中回归顺其自然的"宁静"。主观主义由此被克服，让位于一种只有诗人的语言才能够实现的本体论的沉思。不用强调，我们也会发现，从这样的角度来看，精神分析学显得让人难以接受，不仅因为它会"把人的本质生物化"，而且也因为它会屈服于与唯意志论如出一辙的主观主义的欲望理论。

与上述看法相反，拉康显然是依照海德格尔的思路维持着主观内在性的超越基督教的价值，同时将其彻底推向

极端。主体不仅是自由的，甚至具有英雄气概的，只要他不屈服于自己的欲望；而且，他“只有在屈服于自己欲望的情况下才是有罪的”[9]。通过强调精神分析学的贡献可能恰恰在于允许主体发现自己的欲望并将自我坚持到底，拉康用一种拯救性的工作来反对规范的精神分析学，他正确地谴责后者只不过是一种“能体谅人的道德主义”，或者一种“对反常快感的驯服”而已。他让精神分析学有权力迫使主体承认欲望其实就是一种死亡的欲望，并将这种不幸视作精神分析之外一切治疗方式的先决条件。

这一立场不仅是反规范主义的，不仅暗中在和自我心理学以及偏离精神分析学的其他行为主义方式（尤其是北美的）进行着论战，而且还是一种消除犯罪感、为欲望恢复名誉的态度。它揭示了弗洛伊德对欲望危险性的发现所包含的极为重要的真理，揭示了这一真理带来的不安，以及它在道德化的技术领域和应用领域遭遇阻力并且还将一直遭遇阻力的主要原因。

拉康所持的立场还勇敢地提出了精神分析学的伦理

这个弗洛伊德未曾讨论的问题，虽然没有能够加以解决……这是因为，如果说精神分析学师善意的中立态度使患者得以“不屈服于自己的欲望”的话，那么同样的，我们是带着某些理想目标来接受这种自由的。分析学师不会让那些被患者抵抗的欲望完全流露出来，他的倾听和解释是从一种道德的选择出发来看待欲望的，这种选择所构成的当然不是教育性质的伦理，而是一种并非没有集体目的的伦理，它把被解放了的欲望限制在移情的范围之内。拉康也曾提到过自己的一些理想目标，例如让患者具备爱的能力，鼓励他的讲述更为真实性而不使用“虚假自我”或者“就像是”之类表达方式，以及提高患者的独立性，等等。我们至少可以说，创造这样的分析环境迫使“不屈服于欲望”的患者与分析师之间进行一种强有力的谈判。关于什么的谈判？如果所谓获得了解放的现代社会的确未能发现新的倒错心理，那么对于施虐—受虐狂的自由所具有的古老而无法抹去的倒错性质，我们是否找到了新的答案？

如此一来我们就站在了出发点上。精神分析学会在人身上恢复欲望的野蛮特征吗？对于这种野蛮特征，如今只

剩下赎罪的途径，这使得精神分析学变成了一种没有上帝但有**能指**的“基督中心主义”。或者，精神分析学是否预示着某种严肃的无神论呢？这种无神论也许是悲剧性，但是从一开始就为群体关系的多元性、为这种关系重新开始的多元性恢复了权力。

## 精神分析学是不是一种能体谅人的道德主义？

值此第二个千年结束之际，在患者提供给我们的全部“新的心灵疾患”中，我可以简要地区分出两种类型：一类患者的疾病在于想要彻底实现自己的欲望，另一类患者的疾病在于没有发现自己欲望。从定义讲，倒错者是欲望无法得到满足之人，尽管受到消费社会和作秀社会无休止的奉承，却缺少任何行为准则，无论是禁忌概念、父亲概念还是价值观念。至于厌食症患者（当然也可以是边缘人格症、心身综合症或抑郁症患者），则需要恢复其感受欲望的能力从而摆脱症状。精神分析学家的工作既不在于释放也不在于抑制患者的欲望，而在于对其心理机制进行重构，使

它在每次经历内外在考验时都能得到自我更新。

如果说存在着某种精神分析学的历史经验的话，那恰恰就是对心理机制的这种复杂性的研究，弗洛伊德迈出了第一步，他的后继者如克莱因学派、拉康学派、威尼科特学派等所作的贡献，又进一步使其得到充实。

这种研究模式与移情—反移情的体验密不可分。如果将其与诸如结构主义或唯认识论者关于人类精神的模式相比，那么它的杰出之处怎么说都不过分。虽然弗洛伊德没有将移情—反移情上升为理论概念，但这丝毫不影响是他发现了这一心理现象。现在应该由当代精神分析学来对其加以理论化并使其进一步发展。正如精神分析学所揭示的那样，移情—反移情现象的独特之处在于，应该被叫做具有施虐—自虐狂性质的欲望自由，是在一种悖论关系即精神分析的关系中得以实现的。这种关系既是现实的，又是极富想象性的，它要求重新唤起过去的经历和记忆，尤其是精神创伤的记忆，并对其进行重构。对于患者“我”来说，精神分析学家这个“他人”不仅是一个父母般的具有象

征意义的禁忌场所，而且还是我偿还所欠社会债务的一个现实场所，以及我吐露欲望和(或)死亡欲望的想象性场所——直到将这些欲望消耗殆尽。反过来就精神分析学家这方面来说，通过反移情并且置身于反移情之中，他也让分析对象扮演了与自己相同的角色。

一个实验室由此产生。在此进行实验的，不仅有康德所钟爱的"扩展了的心智"——通过语言我在其中可以将自己的特殊性普遍化，并且传达给那个他人、那些他人——而且还有一种具体的、感觉器官的交流关系也在进行着实验，这在希腊语中被称作"社交"关系，意指权力关系的萌芽阶段。你们会注意到，拉康和比昂(Wilfred Ruprecht Bion)的研究致力于在精神分析的交流过程中(前者侧重语言交流，后者侧重阿尔法功能和贝塔功能)破坏主体的心理结构，他们的研究很少关注移情—反移情所涉及的获得了解放的具体欲望和幻觉。虽然所有人都知道患者的欲望及其变形所依赖的是精神分析学家的倾听，但这种依赖究竟是如何进行的？依赖的目的是什么？为了更好地了解精神分析学家的局限(患者的自由就是在这一局

限之内展开的),对反移情的研究还有很多工作要做。

在尝试对上述问题作出回答之前,让我先从一个事实中得出某些结论。这个事实就是:在精神分析学中,人的欲望是在一种关系(移情—反移情关系)的内部得到实现的。在这一关系中辨认出自己的主体,从一开始就把自己当作了一种具备人的多元性的主体。具体来说,这种多元性就是他的家庭、他的精神分析师和其他接受精神分析者的多元性。这意味着我在接受分析时不带任何目的,对他人不抱任何期待, 或者如我青年时代了解的毛泽东主席所说:“只能依靠自己的力量。”这种感受从一开始就成了我与身处其他困境中的人共有的命运。然而,这个命运共同体并不一定就能够成立,因为没有任何一种体制(除了为特权者服务的精神分析学团体,不过那是另外一回事情)会来保证这种共同性、这种同属于“被抛掷者的”即其他接受精神分析者的多元性的感觉。

此外,移情关系的中止使得“我”的一部分欲望和冲动未能得到重构或升华, 分析虽然中止却未能彻底完成,这

促使"我"把攻击性重新转向一切统一性、同一性、规范、价值观，简言之，促使"我"变成一个持续反抗的、不断追问的主体。

最后，正因为"我"的欲望需要通过重构和升华才能获得解放，所以当分析结束时，"我"仍然处在一种不断**再生**的状态。关于这一点，威尼科特的一些论述是我们必须加以考虑的。他似乎认为，人的出生意味着胚胎已经获得了生物和心理意义上的生命自主性，有能力避免外部环境的侵犯，以及剧烈的分娩行为可能带来的创伤。这种胚胎的独立性在某种程度上也许是后来"内在心理"的先决条件，威尼科特将其看成是人作为"创造者"而不是"行动者"的最宝贵、最神秘的自由。无论在人的独处能力中，还是在民主选举时选举人写票室的私密性中，他都发现了这种自由。更典型的例子是精神分析疗法：由于它瓦解了为抵抗外部入侵、恢复"天赋内在性"的权利而建立起来的"虚假自我"，这种天赋内在性就始终需要我们去重新创造，正因为如此精神分析使我们获得了自由。因此，"自由"就相当于"有待重新创造的内在性"，与之相应的是一种"有待内

化的外在性”。获得自由不是为了抵抗本能欲望和外部现实这两个暴君，如同弗洛伊德认为的那样，而是为了将外部内在化，如果这个外部(首先是母亲)允许我们、任由我们将其内在化的话。[10]

总之，我们所讨论的精神分析过程到此已经完成，但这种分析又是无止境的，因为我们尽管已经揭示出了能够消除欲望的自由，但是欲望不仅会被消除，而且，借用汉娜·阿伦特的一个说法，又是能够“不断再生的”。

现在我们再从另外一个角度来看精神分析学上的自由问题：这种自由并不是坚持欲望之人的恣意发泄，而是包含了“选择”和“开始”这两种思维逻辑，哲学曾经面对过这两种逻辑，现在它们再次摆在了精神分析学的面前。

作为人道主义的继承者，我们知道人和艺术品一样，除自身以外没有外在目的：他就是自身的目的。因此，如果自由就是在善与恶之间作出选择的自由，那么我们认为它的唯一目的就在于主体的安乐，也就是主体最大限度地与

他人建立最佳关系的能力所能带来的那种安乐。不是为了让这种安乐对某个群体有用(我们可以像意识形态和宗教那样,对这种群体的标准作出规定),而是为了让它能在不同的、彼此可以交流的群体中建立起多元关系。因此,主体的这种与他人相遇、并且首先把自己的精神分析师当作他人与之相遇的能力(原则上,这应该是确定分析目的的一个标准),也许才是让主体在精神分析以外的领域对善与恶作出自由选择的先决条件。被分析的主体越有能力将自我迁移到多个他人的位置并随后将这种迁移清除,他就越有能力建立起正确关系并作出明智的判断。

最后,我们还记得,《圣经》对“泰初”的重视(“起初,神创造天地”、“泰初有言”)在圣·奥古斯丁笔下变成了对每个人绝对独一无二的出生这种特殊初始性的强调,因为,每个出生的个体都是独一无二的这个简单事实,保证了他将来的、有待保护和促进的“思维—意愿—判断”所需要的独一无二的自由。因此,除了“泰初有言”的元初性之外,圣·奥古斯丁还加上了人的初始性:“为了泰初能够存在,所以人先于一切被创造出来。”[11]

我们无须故作谦虚地说:除了精神分析以外,任何现代的人类经验都没有为人提供重新开始自己的心理生命,因而也就是重新开始生命本身的可能性,因为他建立联系的能力所具有的多元性保证了各种选择都是开放的。这种意义上的自由,也许就是精神分析学赠送给人类的最珍贵、最庄重的礼物。必须看到,自圣·奥古斯丁以来,只有精神分析学反对被称作生物"命运"或历史"命运"的那种沉重的观念,只有它打赌自己能够让人的生命重新开始,并且有时的确成功地做到了这一点。

## 为什么精神分析学是一种无神论?

人们喜欢说哲学是一种白色的宗教:它保存了神学的逻辑框架,却使上帝的位置变为空白。与此相反,我想说精神分析学是一种带有色彩的犹太—基督教,它所带有的是欲望和冲动的(直至生物学意义上的)色彩,这使得情况与原来有了很大的不同。

作为性欲—思维共存的一种理论和实践，精神分析学也许是唯一把西方形而上学视为超验性的东西加以彻底"内化"的学说。我要重申：从某种成熟的神经生物学出发，从谋杀—同化—认同父亲以达到对冲动的抑制这一神秘事件出发，人具备了制造意义的能力。对于身为精神分析学家的我来说，就是这种能力构成了弗洛伊德所说的"人的高级本质"。这一本质把强劲的冲动调整、转化为一种与他人之间的意义原动力，主体的自由就处在这种动力之中。

从这个观点来看，宗教就仿佛是对人的这种高级本质、这种制造意义的能力的承认。宗教对其进行赞颂，它所看到的，乃是象征性的却又具有真实效果的**超力量**，即对意义提供担保的神性所显现出的意象或幻觉。对人的这种基本能力的承认，保证了宗教承担的真理功能，也因此保证了它带来的安慰所具有的吸引力。事实上，宗教在承认人的意义创造能力的同时，又对这种既处于心理之内又处于心理之外的原动力加以否认，从而将其变成一种价值的等级体系。作为保护性和安慰性价值所构成的体系，宗教

为人的某些自由提供了保证(我们曾经回顾过,在前基督教和基督教中,神学是如何挑起了关于自由的一系列问题)。这一发展所付出的代价,并不仅仅在于迫害性地排斥了那些持不同价值观的宗教和异端分子,更严重的是,对性的抑制被来自神的威胁所强化,这一代价最终导致了对批评思维的抑制,也就是对思维本身的抑制。对于个体而言,宗教既会导致神经官能症,同时又通过信仰机制起到安慰作用:尊奉信条,交出自己的心灵以换取天父赐予的永生这一最高回报。宗教威胁在主体身上促成了神经官能症,但又允许主体在某些方面可以违抗规则,由此神经官能症得到了补偿,而信徒的倒错心理则在违抗中得到了满足。各种一神教,尤其是天主教,都极擅长这种两极之间的摇摆,因此最终走向了在威胁—抑制和自由—倒错之间寻求平衡。在西方民主制度有利的经济环境中,这种平衡越来越具有绝对自由主义的道德主义外表,它与人道主义的道德主义并没有本质区别,但是与后者相比,它还拥有另外的优势:能够从传统中获益,享受到传统带来的安全感和舒适感。

我们这个时代的悲剧性历史,这个时代的两种极权主义,以及后现代社会的种种征兆(禁忌被打破,性施虐狂与受虐狂泛滥,青少年犯罪和破坏公共设施的行为日益普遍,此外各种新的心理疾病层出不穷:身心综合征、嗜毒癖、精神病向神经系统的扩展,等等)让我们隐约看到,实际上正是“既承认又否认”的信仰体系本身遇到了危机。

于是我们有了两种类型的自由:“适应”的自由和“显示”的自由。

与法国大革命同时并受其影响,康德在《实践理性批判》和《纯粹理性批判》中对第一种类型的自由作出了陈述。作为对圣·奥古斯丁所说的初始性的回应,这位哲学家第一次给自由下了定义。康德没有消极地将自由看作是对约束的违抗,而是积极地将其看作一种自主的开端。我们可以把康德关于宇宙和理性的思考移植到狭义的人类生活领域,将其理解为每个人采取行动、自主开始某个行为的能力。自由是美妙的,但人们发现它也可能会出现某些偏差:我们每个人都可以在某个预定的逻辑律令的内部自

由地采取行动，这个律令要么是来自上帝的道德命令，要么是来自自由企业的经济命令，要么是来自美元的全球化命令。

海德格尔在阅读康德时回顾了另外一种类型的自由，它扎根于前苏格拉底思想之中，早在逻辑范畴和价值范畴提出之前就已经存在，那就是通过给定的话语、在他人的在场中显示自我的自由。在此我既不强调这种前苏格拉底主义中业已蕴含的基督内涵，也不强调海德格尔与康德自由观的论争所牵涉的形而上学的瓦解包括哪些细节，更不强调海德格尔政治上的不介入，汉娜·阿伦特后来对其进行了纠正，提倡一种"判断"的哲学。

我想说的仅仅是，除了以孤独沉思的方式存在以外，如果这种"显示的"而不是"适应的"自由还能以别的方式存在的话，那就是在精神分析学的移情—反移情体验中得以实现的。在通过自由联想叙述进行心理迁移时，主体既遇到了对自己的冲动、欲望以及它们所遭受的创伤难以说出名称的问题，也遇到了语言本身(象征化能力)和精神分析师的在场迫使他要面对的禁忌。此时的他因为他人而建

立起了自我，在此意义上，他在进行自我显示——就该词较强烈的意义而言，在进行自我解放。

在精神分析的话语里，一种持续不断的质疑始终在进行。我在别的场合曾有机会具体说明，质疑、提出疑问（与通常所说的“提出一个问题”并进行回答毫不相干）为什么是精神分析话语的典型方式，为什么是阉割的逻辑同义语——如果我们把这种阉割的幻觉理解为缺失、不确定性以及构成精神分裂的深渊得到了实现的话。[12]质疑的永恒回归将我们置于时间之外，这种超时间性使得无意识所具有的超时间性在精神分析话语中成为当下的现实，它对各种同一性和价值观提出了质疑，而且在主体（因为与分析师建立的移情关系而）获得的新生中对其心理进行了临时的重构。如果这种联系因为治疗的结束而中断，那是因为精神分析师及其疗法对患者心理的重构并非一劳永逸的，此时患者已经获得了心理上的灵活性，能够重新跨越抑制造成的障碍，重新唤起冲动，在以后的生活体验中释放出新的创造性。于是，在精神分析疗法的最佳情况下，一种重新建立关系的能力开始出现了——我们知道自己通常离

这种能力有多远！——这种能力所隐含的政治意义不言而喻，因为接受分析的主体乃是一个对现实怀抱质疑的主体，因此也应该是一个反抗的主体。

在结束以上讨论时我想强调：

——被分析者发现自己与现实的冲突是难以调和的，这种不幸的分裂构成了他的存在，使他得以摆脱试图控制、强迫他，乃至将他纳入统一性的一切外部意志。由此产生的自由使精神分析迥然有别于一切道德主义的和赐人安宁至福的人道主义。

——反抗的能力引导被分析者重新创造出与世界的关联，这意味着精神分析的体验也许是一种严肃的人道主义的来源。

重申一遍，我是在词源学和普鲁斯特的意义上使用“反抗”(ré-volte)一词：意义和冲动相互回溯，从而揭示记忆、让主体的生命重新开始。概而言之，向无限的敞开，对

既存价值体系的质疑，这些既不是一种信仰也不是一种虚无主义，因为与此同时，我们必须懂得在具体情况下表明立场以便作出判断，并且能够从另一个主体的角度出发对这一判断进行质疑，体验到我们对多重移情进行反复清除后获得的那种亲切的中立性。

这就是我所说的精神分析体验那具有彻底解放性质的无神论含义：让超验性及其具有抑制和安慰作用的各种象征在超验性本身之中消耗殆尽，取而代之的是我们在精神分析学上使用的另外一种说法：分裂，即心理和生物学意义上的异质性。在萨特看来，无神论是一项“残酷而漫长的事业”。你们将会明白，在精神分析学看来，无神论可以是一种非常清晰的但也的确是极其漫长的体验。

## 作为重新开始的自由：玛丽—萝丝的案例

我想通过一个临床案例对以上思考加以总结。相对于我想置于精神分析日常性核心位置的那些基本问题，这个

案例显然并不具有什么重要性，不过它却表明了精神分析让我们体验到的“显示的平庸性”，这也许是“恶的平庸性”的唯一对立面。在我看来，它是对精神分析冒险的最为珍贵的说明：它使主体得以减少自己的痛苦，重新发现自己的欲望，重新发挥其无边无际的创造性。

我要提到的这位厌食症患者玛丽—萝丝是一个受到压抑的偏执狂：她先是默默地倾听我对其症状进行解释，然后开始呕吐，一言不发地做出各种不可思议的表情来，要么痛苦不堪，要么对我的解释表示钦佩，让人猜不透她的消化道里究竟藏着什么秘密。和一般的偏执狂患者一样，她也无法忍受交谈中涉及性的内容。然而，上述施虐—受虐表现在她身上的作用逐渐得到缓解，她终于可以开口说话，并清醒理智地观察着自己身体逐渐恢复平静的过程。她还记得自己最初呕吐的原因。那是一次假期中在父母的卧室里，她产生了同时做男人和女人的欲望，又对这个欲望感到厌恶，那种感觉堪比塞利纳对伦敦桥的描写。玛丽—萝丝曾经是母亲的随身侍从、为母亲效劳的骑士，她无法摆脱自己的身体兼具雌雄双性因而必须杀死自己

身上具有生殖功能的月经液体才能跟母亲做爱的念头，这种心理症状转移到躯体上，导致了她的闭经，以及牙齿的脱落。

在精神分析治疗的移情过程中，玛丽—萝丝决定向我讲述她身体遭受的上述直接压迫与一次经历的关联：她曾经目睹了父母亲的身体紧贴在一起的那个最原始场面。在讲述的过程中，玛丽—萝丝意识到了自己的性紊乱和双性倾向的原因，但是又无法摆脱这种紊乱倾向，于是下意识地将其转变为厌食症，转变为一种精神上的痛苦。她的叙述使焦虑得以显露出来，这是一种威胁到分析治疗能否继续下去的精神痛苦：让自我和超我之间的悲剧关系显现出来以取代身体的“表演”，这不就是精神分析疗法的必由之路吗？如果说精神痛苦与呕吐造成的痛苦相比不见得就好到哪儿去的话，那么有一点毋庸置疑的是，这种精神上的痛苦战胜了肉体的死亡，并且没有忽视可能会与他人产生冲突的相异性本身（自我—超我），例如在面对精神分析师的时候。玛丽—萝丝的礼貌荡然无存，她把所有想到的关于我、关于我儿子和我丈夫的坏话都告诉了我，这一切都

不言而喻。分析治疗快结束时，她补充说精神分析是她一生中“唯一能变得温柔的时刻”，并不担心这一说法与她刚才的表现有所矛盾。我思考着这一奇怪的温柔。与他人相处的温柔？还是对他人流露的温柔？自由联想，这种在移情过程中进行的涉及性内容的叙述，把施虐—受虐倾向展现在了我们的面前。正是这种叙述使上述患者得以避免自身的毁灭，使她能够温柔地对待自己的冲动生命。这种冲动生命是什么？是一种地球冰期的低等生物和人已经具有的沉默的力量，还是一种尸体般的、没有生命的物质？弗洛伊德的寓言正在召唤我们。玛丽—萝丝对待这一冲动生命——先前表现为厌食症的自体性行为——是温柔的，因为她能够为了这种冲动生命向我讲述一段具有施虐—自虐性质的经历。弗洛伊德临终前曾经阅读侦探小说(阿加莎·克里斯蒂、多萝西·塞耶斯)，这让安娜和琼斯感到极度不安。

弗洛伊德意义上的语言会不会是言说者的温柔呢？即言说者通过自由联想、通过具有施虐—受虐性质的叙述向自己流露出的温柔？这意味着：自由联想的叙述(无论是隐

含的还是明言的，无论是能够进行的还是受到阻碍的)不仅仅表现为患者与精神分析师所调动起来的幻觉和残酷性，而且在词语的再现与事物的再现之间达成了和解,它让我们下意识地体会到,传达给某个他人的意义是一种暴力,它帮助我们暂时躲避了死亡。这种残酷的叙述(与阿尔托所说的残酷戏剧相对应）使重新结合的身体与灵魂获得了生命。在不断的叙述中,人会变得温柔起来。在接受精神分析的开始阶段,玛丽—萝丝曾经写过一些诗。精神分析改变了她的行为:厌食症消失了,她出版了一本中篇小说集。

注释：

① 本章内容根据作者于1998年6月18—20日在蒙特利尔召开的加拿大精神分析学会大会上的发言整理而成。

② 弗洛伊德：《全集》第14卷，1925年—1931年，第455页；《标准版弗洛伊德文集》第21卷，1927年—1931年，第96页。

③ 弗洛伊德：《文明的苦恼》，巴黎，法国大学出版社，1971年，第45页。

④ 同前，第69页。

⑤ 同前，第77—78页。

⑥ 雅克·拉康：《精神分析学的伦理》(1959年—1960年)，巴黎，Seuil出版社，1986年，第11页。

⑦ 安德烈·格林：《否定的工作》，巴黎，Gallimard出版社，1993年。

⑧ 雅克·拉康：《精神分析学的伦理》(1959年—1960年)，出处同前，第207页。

⑨ 同前，第368页。

⑩ 参见D.W.威尼科特：《出生的回忆，出生的精神创伤与焦虑》(1949年)，收入《威尼科特文集》，Hogarth出版社，第182—183页。法译文见《心理学》杂志1988年第3期，第115—128页。

⑪ 圣·奥古斯丁：《上帝之城》，第12章第21节。

⑫ 参见于丽娅·克里斯特娃：《心灵的新疾患》，巴黎，Fayard出版社，1993年。

# 对另一种语言的爱[①]

## 另一种语言，或对感性事物的表达

外国人不仅会立刻有别于一个国家的本地人，而且会有本质上的差别，因为他讲的是另一种语言。

如果细究起来，这一事实并不像看上去的那么普通，它揭示出一种特殊的命运：一种既是悲剧性的也是自主选择的命运。

说悲剧性是因为，人是一个言说的主体，他所讲的语言当然是自己同类的语言，即母语、自己所属群体、民族的

语言。改变语言等于失去或者背叛这种天然性，至少是要经过翻译才能间接表达。从本质上说，外国人就是一个翻译者，他可以完全融入接待国的语言而不忘记原来的语言，或者只是部分忘记。不过在大多数情况下，无论他的翻译多么完美，都会泄漏出与接待国居民无法完全一致的某种韵味或思维方式，因而他仍然被视作外国人。这种奇怪、有趣、令人不安的外来痕迹令本地人感到恼火，他们会说："这人讲的话跟我们不一样，这是一个外人在说话（在翻译），他不是我们中的一员，他们都不是，他（或她）想来这里做什么？我们可不需要……"幸好这种想法不是每次都被充分展开，然而它会隐藏在即使最宽容的态度里，每到危机时期，它总是会制造出人类能够干出的最坏事情来：驱逐或杀害异己者，无论是男人还是女人。

然而，注定要受到伤害的翻译者在品味着自己边缘处境的同时，很清楚他所引发的怀疑也正是自己得救的希望所在。他之所以离开自己的母语环境，原因之一就是某种必然的需要或选择不可避免将他推向了接待国的目标语言。他对这种语言的爱既清醒又带着激情，这种新的语言

为他提供了新生的机会:新的身份、新的希望。翻译者渴望完全掌握这门语言,同时有意无意地又会引入自己母语的某些旧的节奏和本能的基本表达方式。于是,他的头脑具有双重性,唯有不断磨砺自己的批判意识他才能生活下去。因为上述原因,无论是旧的生活圈子还是新的生活圈子,无论是原来的家庭还是新结识的群体,对于他来说都饶有趣味,同时又让他感到没有把握:这是一种难以释怀的疑虑、一种永远无法消除的不安。有谁见过比翻译者夜不能寐的清醒意识更好的人生选择?

按照现行的标准,理想的翻译者无疑不会流露出丝毫的母语痕迹,这样的标准可能会引起争议,不过它毕竟被广泛接受,并且看起来尚令人满意。从这个角度看,外国人并不是一个理想的翻译者:人们或多或少地总会发现某些表明他是外来者的东西。而他本人对此既感觉受到伤害又感到骄傲,他惊讶于人们并不是从一开始就把他那令人不安的异族特征看作是一种机遇,一种丰富和变化,一种心灵、语言、民族、人类的新生命。因为,如果不故作谦虚的话,我们所说的翻译者有着开放的头脑,总是梦想着所有

的人都能头脑开放，他急于建立起一个世界主义的天堂，而他就是这个乌托邦的预言家。

在这种情况下，上述外国人兼翻译者有时无法为自己选择别的归宿，而只能选择语言建设者的即作家的归宿。马拉美不是就曾经写道：一切文学都是在提出“一个囊括一切的词语，一个新的、现有语言之外的词语”吗？风格代表的当然是一种视角，不过这种视角会改变陈旧的语言及其过时的表达方式，将它变为一种令人惊奇的、难以辨认的建筑，它所妨碍的首先就是原来的部落习惯。而作家不就是因为这个原因，自历史上那些黑暗时期以来，成为立法者的另一种称呼，成为相对于“法律修订者”的“语言修订者”，像法学家修改法律一样修改语言？这种雄心壮志并不考虑团体的身份认同需要。其实，究竟什么才是某个团体终极的身份标志？我们可以看到，有些民族是根据它们所属的土地或者血缘来确定自己的身份，但大多数的民族则超越了土地和血缘，将自己的身份形象植根于语言之中，对于法国而言尤其如此。这个国家的君主政体和共和政体的历史，包括它们的行政文化、语言规则、修辞制度和

教育制度，导致了民族特征与语言特征的前所未有的融和。

如此一来，文学上的先锋派要想在法国撼动修辞学这一保护层，就必须比在其他地方更具颠覆性和极端性。当国家陷入衰退时期，总是会出现身份上的自我封闭，文学先锋派就会被粗暴地边缘化或者摧毁，对传统语言方式、对“法兰西良好趣味”的崇拜，就会试图强化一种受了损伤的、要不然就是无处可寻的身份。

在这样的环境里，前面提到的外国人兼翻译者就没有太多的机遇了。当然，历史上任何时候都会有犹太人出入宫廷，就像将来也总会有外国人会当上法兰西学院院士。但是以强化民族意识作为借口不会让人忘记基本的趋势：那些如先锋派一样大胆、敢于用“另外一种语言”来表达自己的人，会立刻遭到怀疑和排斥。这时我们就会明白，在法国，具有最精致的民族主义倾向、最阴险排外的阶层置身于体制之内，恬不知耻地、不受抵抗地在行使权力，而这些体制决定着文学界的命运。讲“另外一种语言”的人，我们

所说的外国人兼翻译者，被要求闭嘴，除非他加入本地的某个部落，接受某种现行的修辞规则。当然，他也可以尝试去另一个外国，尝试让那里的人来理解自己的表达。事实上，翻译者的命运从定义上讲就是开放的、没有终点、没有限定的：归根到底，这一点也许就是他获救的希望所在……

让我们把问题讲得更具体一些。假设我就是这个翻译者。

## 哪一种语言？

我没有忘记自己的母语。它会回到我的梦境中，尽管越来越依稀难辨。或者，当我听到母亲讲话、在那片离我已经遥远的母语之水中浸泡一整天后，我会惊讶地发现自己居然还能比较自如地在其中游泳。还有就是当我强迫自己说某种外语时——例如俄语或者英语——如果忘记了词汇或者语法规则，我就会紧紧抓住母语这个已经陈旧的救

生圈，它会在突然间为我提供帮助。最初的语言原来沉睡得并非那么深。所以，当我在说某种外语遇到障碍时，就像我在疲惫时算加法乘法一样，为我提供帮助的并不是法语，而是保加利亚语，这表明我没有忘记最初的语言记忆。

其实对于我来说，保加利亚语几乎已经是一种死去的语言，就是说，自从我跟随多明我会修女学习法语，后来又在法语联盟以及大学里继续学习以来，我机体的一部分已经慢慢萎缩，而移居外国则使这一部分衰老的躯体最终死去，取而代之的是另外一个身体——起初脆弱而不自然，随后变得越来越不可或缺，现在已经成了我身上唯一活着的部分，那就是法语。在审视自己头脑和身体的这种二分状态时，我几乎要相信复活的神话。如果说安葬一门语言意味着与之脱离关系、意味着伤疤乃至遗忘的话，那么我并没有安葬儿时的语言。不过在这个隐匿的地下室上方，在这片停滞、变腐、风化的库存之上，我建起了一座新的住所，我和它之间已经密不可分。在这个住所中存活着的，就是人们以不无自负之情提到的精神和肉体的真正生命。

“我和这片珍珠般的薄雾一起战栗薄雾轻轻掠过大西洋岸边的沼泽我裹着中国绸缎谛听红嘴鸥的叫声凝视绿头鸭慵懒的午睡我梦想有那么一个春天‘所有的汽车都散发出芬芳，可怜的马匹嚼食着花朵’。”(阿波里奈尔)

我浸泡在“**存在**”之中的这种模糊状态，任何言语都无法一下子就加以概括，表达喜悦的字眼会使其平庸，表达狂喜的字眼则有粉饰之嫌，这种模糊状态让我记住了由法语词汇标记的一种安宁。在我感觉的边界处，一种难以察觉的颤动在探索着法语，与此同时，一系列的法语阅读和交谈清晰地积累起来，它们从相反方向的某个高处降下一块明亮的织物，任由我通过感觉经验对其作出选择，从而使我得到了安宁。在进行这种命名的炼金术时，我独自一人面对法语。对存在进行命名，使我自身得以存在：我的身心都活在法语之中。然而，当事情变得复杂，就是说每当我想到“**存在**”就像想起一则故事，例如珍珠般的薄雾或绿头鸭，当然也可能是一个梦境、一段激情、一起杀人案的时候，就会有一阵海浪涌来，迫使我采用某种笨拙的句法，采用某些来自深海的隐喻。它们与法语的礼貌和明晰毫无关

系，但是却让一种空洞的不安渗入到我的安宁之中，此时我的语言就会违背法语的趣味。所谓法语的趣味，是指在一个稳定的社会里，一批使用相同修辞规则、相同的比喻和句子库存、相同的阅读和交谈方式的人所共同遵守的礼貌契约。我在法语中再生将近五十年了，但是久远的记忆仍然醒着，那些萦绕其间的老调带来的惊跳，并不总是能够被我的法语趣味所抗拒。从这些连通器里显露出一种奇怪的话语，连它自己都感到陌生，既不属于现在，也不属于过去。那是一种怪物般的隐秘内心。在《重现的时光》里普鲁斯特看到，通过有意识回忆和无意识回忆重获的漫长岁月，在那些各具特色的人物身上同时重现。和那些人物一样，我也是一个身处今昔交叉点上的怪物。

身处两种语言、至少是两种时间的交义点上，我反复推敲着一种民族语言。它在寻找那些事实，以便从中挖掘出感人的暗示。在磨光得像圣水缸石一般的法语词汇的光滑表面下，我发现了东正教圣像发黑的镀金饰物。无论是巨人还是侏儒，从这样一种语言中挣脱出来的怪物享受着对自身从不满意的乐趣，同时又在激起本地人的恼怒，无

论是原居住国的本地人还是接待国的本地人。

这是一些身处语言交叉边界的人，一些坚持不懈的世界主义者，我本人就属于其中一员。当他们的焦虑、呼吸障碍和激动平息下来，试图向他人证明自己存在的理由时，我可以向你们解释，多亏了移民和文化杂交的日益增多，也可以说是尽管移民和文化杂交日益增多，在现代世界失去了那些著名的价值观以后，这些人何以一方面代表了当今世界的脉搏，另一方面又代表着与本土的因循守旧和国际化的虚无主义相反的一种新近出现的积极因素。

具体而言，如果我们重视报纸上所报道的那些事件的话，那么有两种办法可以帮助我们面对乃至结束萨拉热窝和车臣问题：一是让各个民族的语言和文化结出成果，二是帮助上述虽然繁殖迅速但是仍然稀有的物种，保护我们这些杂交的怪物、这些面临左右两难风险的移民作家。为什么我要请你们这样做？为了能够出现一批语言和血统意义上的新人，他们不固属于任何一种语言、任何一种血统，他们是语言的外交官，各种遗传的中间人，受“存在”的驱

使而流浪的犹太人,藐视一切类型的原住民即潜在的暴力使用者,从而让一种不愿再安于现状的流浪人类成为受益者。那么这个美好的方案包含的痛苦是什么?我知道会有人提出这个问题,而我的答案只想好了一半。抛弃出生时的语言,带有某种弑母罪的成分。如果说我曾因为失去了那个色雷斯人的蜂巢、那片梦中的甜蜜之乡而痛苦过,那痛苦里当然并非没有某种报复的快乐,不过尤其有着一种骄傲,像故乡的蜜蜂那样完成理想的计划,飞得比父母更高、更快、更强。我们之所以是希腊人的继承者,不是没有道理的。我们的后代将会说俄语、英语、法语乃至全世界的语言。背井离乡永远是一种痛苦的命运,但是从拉伯雷到柏林墙倒塌以后,它是我们今天寻找神瓶的唯一途径。因为需要寻找,所以神瓶只存在于寻找的过程中;因为需要逃避流亡者的自以为是和傲慢,所以它也只存在于不断流亡的过程中。在这种永无止境的悲伤之中,语言和身体因为嫁接的法语的撞击而获得再生。我审视着母亲留给我的记忆这具一直保持着热度的尸体。母亲留给我的,我这么说既非不由自主,也不是出于无意识,因为伴随着音乐般的词语和难以名状的冲动,伴随着我的想象力有幸用法语

加以表达的理性意义和生物本能，痛苦再次回到了我的心中。保加利亚，我的痛。

颤动的并不是我，而是母亲留给我的记忆，这具仍有体温、仍在说话的尸体，一个我体内的身体。伴随它一起颤动的，还有各种次声，信息，被压抑的爱，公然的冲突，单旋律的圣歌音乐，唯利是图的口号，婴儿般的温柔和黑手党可悲的暴行，政治、经济、意识形态上的愚蠢行径，感到困惑的人们和野心勃勃的粗野之辈，唯利是图者和懒汉，急不可耐的投机者，既无廉耻又无规划的个人主义者，还有你们，被历史遗弃的人，想要赶上历史却又不太清楚该怎么去做，看不见的保加利亚，不受欢迎者，地图上的空白点，被我所在的冷漠的西欧刺伤的阴沉的巴尔干半岛。你们的恭维其实是指责，你们的感谢仿佛是在要求，你们的希望疲惫消沉，还没有表达出来就已昏昏入睡，你们的歌声是在哭泣，你们的笑声预示着不幸，你们悒悒不乐，没有行动的意愿，尽管起了个大早，你们却赶了个晚集，来到一个老迈但却在不断让自己变得年轻的世界，这个世界不喜欢迟到者。基于莫名其妙、毫无根据的理由，你们以为有权

得到一切，你们想要一切，却不愿行动只想打盹偷懒，或者拐弯抹角，投机取巧，有时候又累得死去活来。可是为什么一定要累得死去活来，我的上帝？你们让我感到难受，我的同胞，我的兄弟。保加利亚，我的痛。

## 法兰西，我的痛

以上我是在用"另一种语言"，与保加利亚对话。但我所说的"痛"里，也有法国的成分。事实上，我的对话同样是(如果不是更多）以我选择使用的法语而不是我的出生语作为对象。

法语在逻辑上的严谨，词汇上无可挑剔的精确，语法的清晰，吸引着我追求严谨的头脑，同时也不无有害地使我和激情的黑海故乡之间那种默契关系变得有些生硬。我对自己不再使用保加利亚语感到遗憾，这门语言的词汇富于歧义，语义具有多重性，经常难以确定，它没有那么多的笛卡儿主义精神，倒是与心灵的祈祷和感性的黑夜能够产

生共鸣。不过我喜欢拉丁语言对概念的锤炼，为了达到论述的精彩结论，总是必须对措辞作出准确的选择，进行判断时无法含糊其辞。归根到底，用法语进行判断更多具有表达权力的政治性质而非道德性质。马拉美文字中的省略令我着迷：内容看似无关紧要，却有那么多的缩合表达方式给予了每个词以钻石般的密度和掷骰子时的那种偶然意外。不过较之于这种对语义和谐之美的刻意营造，我更喜欢普鲁斯特笔下丰富的隐喻和句法的夸张，更喜欢科莱特那种异教徒般的趣味和絮絮叨叨。他们让我明白，即使是本土作家，也需要不断地翻译传达自己隐秘的激情，他所乐于翻译的那门基础语言，就是感性的语言。这种难以名状的基础语言，是我们心弦和梦想发出的嘈杂声，它从来不会被完全消除，不会被缩减为学校、部落、体制、媒体所使用的那些程式化的表达方式。

我已经把自己的语言彻底转换为法语，五十年来都在讲着这门语言，乃至几乎要相信那些把我当成一名法国知识分子和作家的美国人了。然而有时候，当我从东南西北某处旅行回到法国，却会在听一些人用法语交谈时感到迷

惑,这些交谈对当今世界上的恶和苦难视而不见,津津乐道于事不关己的洒脱传统——如果这不算民族主义的话——将其当作对付当今世界的万灵药方,而今天的时代可惜已经既不是17世纪的“伟大时代”,也不再是“伏尔泰—狄德罗—卢梭”的时代。

在做完一天的精神分析诊疗之后——这样的诊疗会让人语言凌乱但说出真话——最让人难受的莫过于碰见或者读到某个堪比《追忆似水年华》中维尔杜兰夫妇的男女记者,讲上一堆文体和哲学保守主义的陈词滥调。对于那些喜欢表达虚假的恭维、空洞的激情和溢美之词的人来说,法语在这方面是出类拔萃的语言。乐观主义的华丽辞藻加上更多是装出来的而不是切身体验到的伤感,以及对传统的价值观和语言方式的兴趣,这些都不是一种古老文化的标志,虽然它洁身自好,想要逃避乱七八糟、昙花一现的现代文化。它们揭示了一种隐秘的、并不像人们认为的那么罕见的基本观念,即某些人宣扬的民族主义和种族主义意识形态。而这种基本观念不是别的,正是对身份认同的迷恋。它的祭拜仪式当然是在家庭、乡土、血缘观念中进

行的，但更多时候则尤其是通过语言的古老安抚作用进行的，正如我们的父母、老师、祖先所传下来的那一套东西。比起英语来，法语更加抗拒文化杂交，它对文化嫁接的好奇心要低于美式英语甚至俄语这些开放性的语言。今天的法语倾向于封闭在自身不可翻译的特性中而自鸣得意，总之就像一座寺庙，其中的某些权力部门和新闻机构致力于确保这种封闭性，它们比起专事语言创作的作家们来——从定义上说，作家是对语言极其敏感之人——还要有过之而无不及。

外国人—翻译者，即使用另一种语言的人，被勒令归化：距离让人感到不舒服，人们不需要守夜的警卫。要是他感到不安，提出争议或者批评意见，有人就会指责他“蔑视”法国。法兰西特性摆出愤慨的地方主义姿态，就像埃斯库罗斯的时代那样，只允许外国人发表唯一一种言论，即“恳求者”的言论。

然而，我想要重新认识一次法国。这句话我在《占有物》中曾经说过，现在再次重申：我想要重新认识一次法

国。这意味着我会遇到更多难以理解的事情,更多的悲剧,更多的谜,这些都不言而喻。这里的语言和清新的天空都一样明晰,路边的每一棵树都在一丝不苟地行着屈膝礼。这里的男女私情总是跟性欲有关,因而总是带着暴力色彩。不过,当暴力真正具有色情意味的时候,其中的恐怖成分便会消耗殆尽。田野被分割为古罗马时代的规则长方形,那是自信而优雅的高卢人和这片土地的其他拥有者喜爱的几何图形。我当然清楚法国就是法国,清楚并非所有的法国人都像他们希望别人相信的那么清澈。然而,当你从桑塔·芭芭拉那样的地方回到法国,就必然会以这样的眼光看待法国。没有一寸风景不在进行思考,这里的人个个都是那么富于逻辑性。这些纤弱的小榆树,这些修剪过的花园,这些排干了水分的沼泽地,近旁来来往往的人都因为思考而存在。但是思考的努力会化为乌有,辩论纵然持续不断,也会变得空洞,变为挑逗与反讽。

很多人都喜爱意大利,我也一样:那么多的美不断让人惊讶,随后激动会化作宁静。还有一些人对西班牙心怀渴望:那里因为缺乏理性而显得高傲,神秘而又懒散。至于

我，则最终选择在法国避居。

我曾经认识一个人，每次他要恢复对生活的欲望，都必须把手放到一块石头的凹陷处，那块石头在西班牙的圣地亚哥—德孔波斯特拉遗址，石头上的人形凹陷是被数百万朝圣者用手摸出来的：它所象征的漫长时间，让我所说的那个人感觉自己与当下的存在和永恒和谐一致了。在他之前两万五千年，某个克罗—马尼翁人也曾将手撑在马赛一处小海湾的峭壁上，沿着黑色的岩画吹气。在比利牛斯山脚下的加尔加斯洞穴，更是发掘出了二百四十只手骨遗骸。早期人类虽然四处寻找栖身居所，不过他们已经为自己感到骄傲，因为他们懂得依靠时间的力量生存，而时间已经从那时延续到了现在。

同样，我让自己栖身于法兰西这个富于逻辑性的国度，徜徉在巴黎光滑的、微笑的、让人自在的街道上，与各色人等擦肩而过。这些人彼此避让，早已看破一切，虽然内心隐秘让人难以琢磨，但外表还是彬彬有礼。他们建造了巴黎圣母院和罗浮宫，曾经征服了欧洲和地球的很大一部

分，然后回到了自己的国家，因为他们更喜欢与现实世界同等重要的生活享受。正因为他们更喜欢沉迷于享乐而不是现实世界，所以他们一直以为自己是世界的主人，或者至少是一个超级大国。这个世界既感到恼火又被迷惑，带着恩赐的态度似乎要听从他们的——听从我们的，尽管常常并不情愿，不过眼下毕竟还是这么做了。人间的暴力于是让位于欢笑的愿望，而眼前种种乐趣的谨慎累积，不由让人想象命运是轻松的同义词。如此一来，侦探小说就无法在法国立足，如果有也只是一些滑稽可笑的东西而已。说到这里，我已经忘记了笼罩着桑塔·芭芭拉的凶杀氛围。

如果必须作一个概括的话，那么我会说，不管怎么样，最终我已经把法语当作“另一种语言”紧紧抓住，因为最伟大的法国作家之一，同时也可能是20世纪最伟大的法国作家，就是一位翻译者。我要说的当然是普鲁斯特。

## 作为翻译者的普鲁斯特

这个焦虑苦恼的人，这个有一半犹太血统的人，这个同性恋者，其实既不想做犹太人或者法国人，也不想成为同性恋中的一员，他为自己选择的唯一归宿是像翻译一样地写作。很多批评家都强调指出，在母亲和一位名叫玛丽·诺德琳格的女友的帮助下，普鲁斯特通过翻译罗斯金发现了自己严格意义上的诗学信条。[②]1904 年 3 月他在写给巴雷斯的信中说："我还有两本罗斯金的书要译，然后就要尝试翻译我自己可怜的灵魂了，如果在此期间它还没有死去的话。"有关翻译的比喻在《追忆似水年华》中随处可见，尤其是在一些叙述者专门阐述自己美学观的关键段落，比如在谈论埃尔斯蒂尔的时候："如果说上帝是以命名的方式创造了事物，那么埃尔斯蒂尔就是以取消名称、或者重新命名的方式再次创造了它们。"[③]可以说，埃尔斯蒂尔就是普鲁斯特本人，就是这位对自己的写作作出如下定义的作家："这部最重要的书，真正独一无二的书，就通常意义而言，一位大作家并不需要杜撰，既然它已经存在于我们每个人的身上，他只需要把它翻译出来。作家的职责和使命

也就是翻译者的职责和使命。”[4]

不过人们忘了说一点:被普鲁斯特翻译成法语的那种语言并不是一种现成的异族语言,比如英语或者我的保加利亚语。被作家——或外国人、翻译者——转换为自己所属群体语言的,是其“无意识回忆”和感觉的特殊语言。个人的而非群体的无意识,是否不能被缩减?当然不能,但前提是要把无意识从语言的控制中解放出来,因为我们很容易将它封闭在语言的控制之下,此外还应该恢复其激情的、冲动的、感性的秘密状态,就像普鲁斯特所要求的那样。

这种感性的语言并不是符号语言,它是一种打引号的“语言”,一种处在难以表述的生物状态边缘的既混乱又有序的冲动、印象、痛苦和狂喜。这种语言就是作家希望表达出来的那种真正的异质性,它比现有的一切异族语言都更具异质特征。

在这次讲座中,我一直在使用“外国人”这个比喻,将

其视为翻译者和作家。现在我掉过头来谈作家，以便让你们欣赏他所起的作用：用语言将一种感官的、倔强的异质性翻译出来。作为这个意义上的翻译者，作家从本质上说是一个异类，一个最令人愤慨的外国人。普鲁斯特就清楚这一点。让我们来听听他怎么说。

在“翻译”之前，首先必须“破译”：对一种“难以发现”但是“我们在内心能够感觉到”的真理进行破译。这种真理所能带给我们的喜悦，是需要主动去创造才能得到的：“所以，尽管这类感觉印象显得那么脆弱，但是作为我们获得真理的享受所必须的材料，没有任何东西能比它们更为珍贵，在内心深处，我们能够感觉到它们在用真理之刺激励着我们。它们是世界上最珍贵的东西，因为只有它们才会释放出真理，而得到真理的喜悦会让我们的精神通向更加完美的境界，通向一种纯粹的欢乐。这里所说的真理不是我们听人说起的所谓谦卑的真理，那种可以被观察到并被记录下来、像谦卑而有特色的树枝一样种在那里装点门面的真理，而是一种我们发现不了、虽然被我们紧逼却不肯露面的、只有靠创造才能够获得的真理。通过完全复活蕴

藏真理的记忆，我们就能同时复活藏在记忆最深处的真理本身。这时它的真实存在便会来到我们的门前，留给我们一张关于它的密码纸条，而我们通常并不愿意费力去加以破译。”⑤

《追忆似水年华》的叙述者在盖尔芒特亲王府的书房里隐约看到的这个有待破译和翻译的真理，其实已经在普鲁斯特的《驳圣伯夫》一书中被预先解释为“母语”和“我们的感受性”之间的一种相互渗透，散发出波德莱尔笔下的那种“故土的芬芳”：“象征主义者大概会第一个向我们表明，每一个词语在自己的意象与和谐中，都保留着某些起源时的魅力和昔日的荣耀。对于我们的想象力和感受性来说，它们唤起联想的能力至少和唤起字面意义的能力一样强大。与外语词义的机械联系不同，这些古老而神秘的相似性存在于我们的母语和我们的感受性之间，使它们成为一种潜在的音乐。诗人能够让这种音乐在我们心中引起无比温柔的共鸣，他能让词语的陈旧意义重新焕发青春，他能唤醒两个分离的意象之间已被忘记的和谐，让我们时刻都能快乐地呼吸到故土的芬芳。”⑥

后来普鲁斯特还特别强调，上述破译不是一种智力行为，不属于“智力意义上的真实”，而是属于“一种感觉印象”、“一种个人的探寻”：“由智力直接从充满光亮的世界空隙处抓住的真理，不如生活借助某个印象迫使我们获得的真理更为深刻和必然。”⑦“用不着我们费力去辨读和阐明、在我们之前就已经清清楚楚的东西，并不属于我们所有。”⑧

我们面对的是一种深层的、不同于外在肤浅自我的心理现象，普鲁斯特将其称作“中间地带”，不过这种盘绕在我们体内的中间地带并不是纯精神的。作为“探测器”的思维希望把它带到明亮之处，希望将它翻译出来。“从意识深处模糊出现的这种东西，在把它落实为具体事物，让它来到外部之前，应该先让它穿过介于我们晦暗的自我和外在智力之间的一个中间地带。可是如何才能让它达到这一步，如何才能抓住它呢？”⑨“这是一个巨大的困难。在某种物质的东西下面，在某个简单的形式下面，隐藏着一个真理。当我通过思维触及我大脑中的这个形象时，我真切地感觉到它下面有某种东西存在，但那是什么呢？我再次让

思维像探测器一样在大脑中搜索，寻找我感觉到的那个东西的确切位置，直至找到了它。这时我的思维撞到了某个略带物质性的障碍，我想说的是我大脑中某种仍然未知的思维内容。”[10]

## 无意识的草稿或被搅乱的无意识：文学体验

分为几个阶段的写作体验，就处在这种翻译性质的探测过程中。我在写作体验里无法回避“草稿”的问题。事实上，假如存在着一种未被命名、也许无法命名的意义的话，那么这种意义如何能够才能成为“用语言表达的意味”呢？

正如你们所看到的，草稿会自命不凡地将我们置于现象学或神学的核心领域。

有很长的一段时间，针对把文学据为己有的社交沙龙、空想理论家和工会运动分子，有一批人（雅各布森、巴尔特、克里斯特娃）主张文学是一种“文本”。这是一种拯救

行动，但是力量有限。草稿写作可以揭示隐藏在文本下面的那种体验。当我们说普鲁斯特与文学体验时，意思就是指他在文本中重新恢复了体验。这是对读者的理性、想象界和无意识的呼唤。

这里所说的体验，是相当于德语里的 Erlebnis（经历）还是 Erfahrung（经验）？在宗教、阐释学和哲学的传统里，当体验一词（参阅黑格尔和海德格尔）不是指与上帝融为一体时，它所意味则是与“**在**”的丰富性的共存。体验使一种新的对象喷涌而出：那是一种被立即捕获的对象，一种涌现之物，一种闪烁（Erlebnis）。在随后一个阶段，体验又转变为对上述涌现之物的认识，转变为一种耐心的知识（Erfahrung）。从模糊的显现中，体验提取出某种景象、某种看法，最终获得了某种知识。

体验是对既令我活跃又让我失去稳定的“他者”的开放，从我与最初客体的联系中，它找到了自己的人类学基础：母亲，需求、欲望、爱欲、厌恶的古老原点。[11]无论我们是在唯物论的宇宙世界里还是和某个父亲般的神一起去感

受这种内心体验,或者通过对声音、色彩和语言的反思性掌握去感受它,这种体验所揭示的都是主体带有自恋色彩的空虚感,揭示了它作为个体的悲剧。在内心体验里,栖居着抑郁、幻觉、愿望,以及由理解、重逢、独立带给我们的全部的消沉和欢乐。

于是,借助于我大脑中最难以接近的记忆,内心体验把我从幼稚状态一直带到了最具文化教养的状态,反过来,它又把我身心留下的最为隐秘的精神创伤带入我的文化状态。

内心体验既是我们经历的一种感动,也是对各种心理因素进行的主动综合,或者两者兼而有之。它始终伴随着主体的在人际关系中和语言方面的表达,并且彻底改变着主体的心理状态,因此,它是和欲望、爱紧密联系在一起的。伴随着欲望和爱,内心体验使我们的身体与心理相互转化。它既是心理状态,也是对心理状态的表现,标志着身体与观念之间的脆弱连接。这种连接既是痛苦的,同时又能令人狂喜,因为它的缘故,身心的二元区分失去了意义。

我理解为什么普鲁斯特会把文学体验称为“实体间的转化”[12]。我个人则把表达内心体验的语言称作文学。

写作《武士》、《老人与狼》和《占有物》时，我经常都在旅行，不仅穿越外在的时空，而且穿越内心最黑暗的时刻，体验过在大西洋岸边的沼泽行走时因为怀着孩子而头昏眼花，体验过得知父亲在保加利亚被人杀害时那种难以想象的悲痛，体验过身为一名女性，在当今的社会条件下所能承受的、同时也让别人承受的种种强烈情感。今天大家都在谈论女性的这种生存处境，但是却不愿把它看作是一部冷酷的侦探小说。这种动荡的生存处境，这种刻骨铭心的体验，这种“我是一个他者”的感受，无疑让我看到了自己无意识中的一些“黑暗的大陆”，以及明确的意指行为发生之前的一些朦胧意味：那种种的感觉和领会。这些内容也许会让精神分析理论感兴趣，但是并不会让它产生特别的兴趣（只有于丽娅·克里斯特娃在阅读梅洛—庞蒂时写下的几篇文章中谈到过）。除上述的感觉和领会外，还要加上内心的各种节奏、旋律、顿错等许多句子形成之前的、符号性质的语言尝试，在我看来，这种音乐与法语、斯拉夫语

的声调汇成一体，构成了一种奇特的音色，有些人觉得这种音色不够高雅但是哀婉感人，总之不是法兰西的风格。不管怎么说这毕竟是一种音色，它传达出了一种怪异的隐秘内心，也许比《重现的时光》最后那些奇特人物的隐秘内心还要怪异。因为，我的隐秘内心（我自己的内心体验）并不满足于把时间转化为人声喧哗的空间，在法语所表达的时间之外，它还增加了另外一种语言的另外一种时间。

简而言之，内心体验把无意识、感知、前语言和语言都调动了起来，它被逐渐感知的过程在很大程度上是悄悄进行的，就是说，它是在我黑暗的无意识里和昏暗的意识里逐渐发展的，最终表现为一些非语言的象征，表现为充满愉快和焦虑的感觉，虽然有时候它也会转化为词语，甚至会转化为杂乱但是清晰的思想，往往第二天我就会忘记这些思想的诱人之处从何而来。内心体验的这种逐步发展要早于草稿阶段，它的流动性尚无法用语言来固定，这时我处于超出草稿之外的写作状态，处于某种超时间性的状态，因为一旦开始草稿的写作，我就会进入到创作的时间之中。这种先于草稿阶段的写作可能会伴随着一些零星记

录：转瞬即逝的念头，词汇，隐喻，俏皮话，思绪，总之一些片断，一些奇特想法，一些写作状态的瞬间闪现。

草稿阶段实际上已经是第二步。在这个阶段，内心体验越来越明显的从瞬间思绪过渡到对这些思绪的耐心阐述，过渡到对它们的认识。这个阶段要做的是理清思绪流动的踪迹，明确“将会首先发生的事情”，就像马拉美恰如其分提到的“先将来时”。具体的做法就是将这些内容写下来，落实为纸上的语言，进而充实、修改，使其最终能够得到实现。最终的文字很少有令人满意的，只有当逻辑的、推敲文字音乐性的工作与无意识的欲望融合在一起，并且带来某种愉悦时，才能做到这一点。当然，如果我们放弃追求这种完美也能得到愉悦，如果对完美的追求变得让人厌倦，让人决心就此为止（抱着无所谓的放弃态度），那么也可以通过这种省事的方法就能得到满足。

在这个只叙述感觉事实的草稿写作阶段，被感知的事物不断显露出来，无意识的内容也在不断带给我们惊讶。不过，草稿的本质（或至少是草稿的特征）在于将内心体验

**转化为语言**,这个阶段结束后回过头看,它实际上包括了两种策略:一是对词汇的选择(这时我会受到弗洛伊德所说的"即刻肤浅反应"以及词语音乐性的影响);二是对句子的划分构造,这时起支配作用的是逻辑,以及再次发挥作用的音乐记忆。

草稿是从内心体验到文本的一个过渡,一个"手工制作"阶段,一个交汇处:一侧是遐想的状态,意识层面的审查在此减弱,通往无意识、被感觉之物和存在的入口在隐约闪现;另一侧则是对文稿的最终成形。如果把这种无意识的草稿阶段看作中间状态(既非开始亦非完成),那么它实际上是一种被搅乱了的无意识,不过比起最终确定下来的形式,它无疑能为我们提供更多的东西。

## 作家是一个外国人吗?

谈完了被我定义为翻译者的外国人,以及拥有特殊感性世界的作家,有人会问:我们是否都是外国人呢?

我知道,发自关心"排外"问题的人道主义者内心的这声悲怆的疑问,会多么富于煽动性和令公众不快。我们当然并不都是外国人,况且,曾经有那么多鼓吹民族身份的作家不仅是热忱的、民族主义的乃至法西斯主义的理论家,而且即使没有那么极端,也非常真诚地坚信自己幸亏有了民族语言及其传统表达规则这根救命绳才幸免于难!

很多人甚至不愿相信,马拉美想要写下的"语言的局外人"这句话,以及普鲁斯特细心观察到的"对感性世界的翻译",远不是什么奇谈怪论,而恰好是创造行为的本质所在。

我在这里想要强调外国人和翻译者之间内在的而且常常是无可怀疑的相似性,以便将他们统一到一个共同但又总是独特的翻译体验之中。

我甚至还要更进一步说,假如我们并不都是翻译者,假如我们未曾将自己内心生命中的异质性——对人们称作民族语言的那些千篇一律的表达规则的违反——不断

进行磨砺，以便将它重新转换到其他符号中，那么我们怎么可能有精神生命？怎么可能是活着的人？“把自己变成外国人”，变成上述不断被重新发现的异质性的转译者，这不正是在与我们潜在的精神疾患作斗争吗？这不正是我们在“表达感性时间”这个精神病和自闭症患者失败的问题上取得的成功吗？指出这一点是为了告诉您，在我看来，“讲另外一种语言”其实就是保持生命的最基本条件。

**注释:**

① 本章内容为作者 1996 年秋在纽约巴纳德学院作的一次演讲,原标题为"另一种语言,或翻译感性之物",载《无限》杂志第 57 期,1997 年春。

② 爱德华·彼祖:《内心的威尼斯》,纳沙泰尔,La Baconnière 出版社,1991 年。

③《追忆似水年华》第 1 卷,《在簪花少女的身影里》,巴黎,Gallimard 出版社,"七星文库",1988 年,第 835 页。

④《追忆似水年华》第 4 卷,《重现的时光》,出处同前,1989 年,第 469 页。

⑤ 亨利·博奈和贝尔纳·布伦:《盖尔芒特王妃府的上午聚会》。

⑥《驳圣伯夫》,巴黎,Gallimard 出版社,"七星文库",第 392—393 页。

⑦《追忆似水年华》第 4 卷,《重现的时光》,出处同前,第 469 页。

⑧ 同前,第 459 页。

⑨ 1908 年手记,Philippe Kolb 出版社,原载《普鲁斯特研究》第 8 期,收入《普鲁斯特创作手稿》,巴黎,Gallimard 出版社,1976 年,第 102 页。

⑩ 同前,第 22 页,注释 6。

⑪ 参见:《恐怖的权力, 论卑鄙》, 巴黎,Seuil 出版社 (Point 论著丛书第 152 种),1983 年;以及《爱情故事》,巴黎,Denoël 出版社(Folio 版论著丛书第 24 种),1985 年。

⑫ 1913 年 11 月 27 日致吕西安·都德的信。

# 亲欧洲与敌视欧洲[①]

今天我可以说，我的职业生涯和个人生涯中最美好的一些时光，是在美洲大陆的土地上度过的。

## 接纳他人的态度

然而，我对美国的喜爱并非从一开始就注定会有。我不说你们也知道，在战后我的故乡保加利亚，山姆大叔可不是一种时尚，他为学校提供奶粉，但人们并不怎么领情，而是嘲笑他对可口可乐的崇拜，这种饮料被共产主义的宣传视为毒品。人们憎恨他在朝鲜进行的战争。当年我抵达巴黎的时候，正值越南战争如火如荼之际，我和大家一起

曾举行示威抗议美军对越南的轰炸。就在那时，勒内·吉拉尔邀请我去巴尔的摩大学教书，他曾在罗兰·巴尔特主持的研讨班上听我介绍过巴赫金。当时的我很难想象自己会去跟“世界宪兵”合作。尽管我的导师吕西安·戈德曼非常辩证地向我建议说，“小家伙，应该到美帝国主义的内部去和它进行斗争”，但是坦率地说，我觉得自己没有那份力量，所以还是留在了法国。那是 1966 年的事。几年以后，到了 1972 年，在瑟里西举行的阿尔托和巴塔耶研讨会上，我遇到了哥伦比亚大学的雷翁·鲁迪耶教授，于是有了 1973 年我的第一次纽约之行。自 1976 年起，我一直是哥伦比亚大学法语系的常任客座教授，这对我提高英语水平也许没有什么帮助，但是却让我在美国大学的那种奇特环境中，结识了很多朋友和志同道合的伙伴。

有关那段美国经历的主要内容，我已经试着写进了小说《武士们》[2]，现在我只想侧重谈一下那时拍摄的两张具有象征意义的照片，它们与我的精神生命密不可分，并且为我对美国的依恋提供了说明。首先是一张黑白小照片，由雷翁·鲁迪耶拍摄，照片上的我乘坐渡轮，正在靠近曼哈

顿的那些摩天大厦。当时我还是学生,披着长发。由于我初次抵达巴黎时没有留下照片,所以在这一张对我来说就是在“自由世界”重获新生的唯一和最好的纪念。第二张照片是我在默宁赛德大道的公寓,从上面可以俯瞰哈勒姆区的中心公园, 我在哥伦比亚大学教书时经常住在那套公寓,它沐浴在美国那种既非常炫目又非常热情友善的奇特光线之中,我曾就此在《爱情故事》(1983)和《黑太阳》(1987)中写下过一些在我看来很重要的段落。在我个人的神话学里,那套公寓一直是体验幸福孤独感的圣地。

当我和菲利普·索莱尔斯把《原样》杂志 1977 年秋季第 71—73 期作为纽约专号时,很多读者都感到惊讶,那一期的内容其实就是对美国民主的赞扬,与之相对的则是法国雅各宾式的中央集权。对于我来说,那期杂志实际上是对我所看到的美国文明最主要优点的承认,到今天仍然如此。这种承认解释了我对应邀到美国大学工作的喜爱(现在我要将“美国”一词扩展到他们在北美的邻居加拿大,以及加拿大的大学):以上所说的美国文明最主要的优点,就是对他人的接纳。

我说的对他人的接纳，是指某些人所具有的为没有住所、或暂时失去住所的人提供庇护的那种天性。我离开共产主义的保加利亚后得到了法国的接纳，然而我对什么是接纳他人的体会，却不是在法国得到的，尽管我对法国给予了我法国国籍永远都感激不尽。这个接纳我的国家有着根深蒂固的政府主导传统和文化传统，为了摆脱这种传统，它创造出了极其超前的新事物，譬如艺术、哲学和理论上的各种前卫流派，它们不仅吸引着我，而且在国外也赢得了荣誉。然而这个国家对于上述新事物也有着强烈的排斥，如果不算是刻骨仇恨的话。与之相反，我觉得美洲是一片接纳和鼓励外来文化的土地，甚至也许过了头。有时候，当我生活的这个古老国家的排外使我受到伤害时，我就会产生去美国或者加拿大定居的念头，不愿再留在欧洲，留在法国。

在今天这个现代社会，对于什么是人性的正面特征(不是类别意义上而是品质意义上的)，我们并没有真正的定义。要等到(或者只有当)我们面对……“反人类罪”时，才会思考“人性究竟是什么”这个根本问题。我根据个人的

经历认为，人性最起码的定义，巴尔特也许会称作人性的“零度”，恰恰就是接纳他人的天性。古希腊人选择 ethos 一词来表示人最基本的天赋能力是颇有道理的，这种能力后来被称作“伦理能力”，人依靠它在善恶之间作出选择，也依靠它在其他一切问题上作出选择。不过我们需要知道的是，ethos 一词（伦理 éthique 就来源于它）本来的意思是“习惯性的居所”、“动物的巢穴”，从这个居所的意义逐渐派生，就有了“习惯”、“性格”，即一个人、一个社会群体所特有的性质。

所以我想说，为外国人的存在及其从事的工作提供庇护，接纳、保护他们，向他们敞开自己的家门、自己国家的大学、出版社，敞开自己的思想、思维方式，以及自己在职业和个人生活中关心的各种问题，总之，那种美国人向我表现出的接纳态度，这就是 ethos 的零度。在我看来，美国就体现了这种道德上的天赋能力，这种能力在今天已经变得至关重要，同时又面临着风险，因为如今的大规模人口迁移已经使接纳外国人的问题难以回避，它既需要相关国家制定切实可行的法律，又需要一种与之相适应的道德

观。无论美国人自己面临着什么问题,无论他们是否也有排外倾向,我在那里的感觉是和别的外国人一起相处,我觉得依靠这种团结互助我们能够做一些事情,因为我们同属于一种未来的人类,它将由尝试相互理解的外国人构成。

美国人对我的接纳首先是针对我的思想、我所做的工作。我曾为他们介绍、今天仍在尽力在为他们介绍一种文化记忆,一种既是法国的也是欧洲的文化记忆,混合着日耳曼、俄罗斯和法国的传统:黑格尔与弗洛伊德,俄国形式主义,法国结构主义,新小说和“原样派”这类先锋思潮。也许他们觉得我的移民身份没有那么浓的“法国味儿”,这个词让他们联想到的是封闭,有时是傲慢乃至轻蔑。也许通过我这个外国人作中介,他们也能够进入到法国文化和欧洲文化,这种文化通常很难接近,而且唯恐失去自己的纯洁性。我从事的一些研究在美国总是受到接纳——我想说的是得到共鸣和进一步发展——这种接纳让我非常高兴并且深受鼓舞。有时候,我在美国人眼里的形象让我感到惊讶,让我自己都认不出来。对于这一点我以前没有、以后

也不会有愿望去跟谁进行论战,因为我确信以下两种情况总有一种是真的:要么美国人对我的理解只是一些没有价值的曲解,那么它们早晚会自生自灭——就像某些积极的或者“政治上正确”的救援行动一样;要么,美国人对我的理解融入了他们个人的探索之中,他们以自己特有的创造性,将我的探索与他们自身的探索结合起来,用以面对他们所遇到的挑战。如果是这种情况,那么即使有什么理解上的误区,那也是一种实践接纳他人精神的极好方式。文化上的“嫁接”,难道不就意味着对难以预料的结果持开放的态度吗?而自我“克隆”则与此正好相反。

## 我在研究中提出的一些基本概念

我谨在此重提几个基本概念,以便对其加以说明,据我所知它们在美国最为引起关注。

1.“文本关联性”的概念一直深受欢迎。这究竟是一个国际明星,还是一种老生常谈,仁者见仁,智者见智。这个

概念源自我对巴赫金著作的阅读，它建议我们把文学文本看做是其他文本的交汇场所来进行阅读。人们经常从形式主义或结构主义的角度，把它理解为对引文的呼唤，或者理解为旧时的作品起源研究的一种变体。对于我来说，提出这个概念首先是要把历史引入到结构主义之中：例如，马拉美和普鲁斯特曾经读过的、为《掷骰子永远破坏不了偶然性》和《追忆似水年华》提供了养分的那些文本，使我们能够把马拉美对无政府主义的兴趣、普鲁斯特对《光辉之书》(Seferha-zohar) 中犹太教神秘主义以及德雷福斯事件的兴趣引入到“写作实验室”，与此同时，相关的阐释让我们看到，文本的内部是多么的依赖于外部，这种阐释会发现写作主体的不真实性：作家乃是一个“形成过程中的主体”，一种嘈杂的狂欢，一种复调音乐，一种持续不断的反抗，不可能与现实达成媾和。从表面上看，文本关联性是一个后结构主义的概念，实际上它已经包含了我后来在1996至1997年的著作中要阐述的思想：在我看来，文化与反抗之间具有内在的、难以消除的联系。

2.我对“符号表达”和“象征表达”所作的区分不带有

任何政治的和女权主义的意图。进行这种区分是为了尝试将意义理解为“过程”或“进程”，而不是“结构”。为此一方面要明确属于符号及其句法、逻辑联系的表达方式，另一方面要明确属于跨语言的表达方式。我这里强调的是跨语言，因为说前语言会造成歧义：符号表达并不独立于语言，它和语言相互作用，并在语言的控制下组合出其他非意指行为的意义机制，例如节奏、旋律等。

受到弗洛伊德对“事物的再现”与“词语的再现”所作区分的影响，我试图对体现了人类精神特征的二元模式加以关注，尤其是关注隐藏在意义和意指行为之下的冲动所具有的抑制作用，归根到底也就是生物学意义上的抑制作用，因为，虽然说“泰初有言”，但这个“言”却是泰初就被压抑了的东西。我确信，精神分析学的未来就在于朝以下方向发展：从跨语言的无意识逻辑研究转向对生物学和神经生物学抑制问题的研究。在巴黎第七大学的生命研究中心，我们正在尝试将生物学家和精神分析学家所关心的问题联系起来。符号表达在这个方面牵涉的问题，在美国的相关研究中尚未受到重视。

借此机会我想指出，我和美国精神分析学家的合作还没有取得多少成果，目前更多是局限于在文学系而不是临床分析场合听到一些重复拉康理论的谈话。对于弗洛伊德学派精神分析在法国进行的研究，美国的精神分析学家不是太感兴趣，我们所关注的两个旨在让当代精神分析学重获生机的问题——让它向生物学开放，同时也使它走出孤立状态介入社会政治——似乎没有引起美国同行的注意，他们要么倾向于向一种反弗洛伊德的修正主义屈服，要么将自己谨慎地封闭在弗洛伊德学派的传统之中，以矛盾的心态将其更多地理解为一种规范的心理学，而不是对弗洛伊德著作的细心阅读。不过，随着非常了解法国精神分析学研究的奥托·肯贝格出任美国精神分析学学会主席，我们可以希望现状会有所改变。

此外，前面提到的符号表达也代表着母亲—孩子间的古老关系，因此我得以把女性—母性文明的特征引入到某些语言形态中，这种特征被弗洛伊德称作“黑暗的大陆”或“米诺迈锡尼文明”(希腊古典文明之前的早期文明)。女性—母性文明所具有的“另外一种逻辑”是对标准表现方

式的挑战，它与崇拜男性生殖器的表现形式以及把崇拜男性生殖器作为女性本质定义的那种逻辑都正好相反。对于我们尝试把女性本质与政治性事物联系起来、并借助于神圣之物进行思考，这“另外一种逻辑”的提出也许是我个人所能尽的一份力。

我确信，这个看似如此渴望宗教复归的世纪之末，实际上是在渴望着神圣之物，我指的是人类进行思考——不是在功利的意义上而是在质疑的意义上——的那种欲望，它使得人类有别于其他物种，同时按照对立推理，又得以成为一个真正的物种。人类的这一特征曾经被称作“神性感”或“神圣感”，对于作为作家、精神分析学家、符号学家的我而言，它具体体现在语言的显现之中。在我看来，依赖于母性文明的符号表达是最为遥远的天际，当思想试图越过身体反思自身、潜入自身时，它就会走进那个遥远的天际。按照这一理解，我认为符号表达作为“意义的显现”有助于激化形而上学的种种二元对立（身体—灵魂，身体—心理），这意味着我对“神圣之物”的关切最终是一种反形而上学的关切，只是在派生的意义上，它才是女权主义的。

我之所以热切地关注女性在社会、政治和知识生活中获得新的生命，别无其他原因，恰恰在于我们可以用“另外一种态度”来看待权力和意义。这是一种严肃对待人类生存需要、严肃对待人类对神圣之物的渴望的态度，因为，女性就处在这两种要求的汇合处。

3.“卑鄙之物与卑鄙性”是我根据自己的临床分析经验、根据那些被我后来称作“心灵的新疾患”[3]而提出的概念。在这类新的症状中，主客体的分裂尚不明确，但是这两种准实体却因为迷恋和厌恶而逐渐耗尽了自身。边缘人格和抑郁症的某些方面都可以根据这种心理的自我调适来进行描述，与之相对应的是与母亲子宫尚未分离的那种初始状态，因为母亲就是第一个“应该被抛弃的对象”(ab-ject，卑鄙之物 l'abject 一词的本义)。关于这个问题，像毕加索和德·库宁那样的艺术家都有所了解。

与此同时，我曾试图探索像塞利纳那样具有复杂心理的作家所创造的世界。塞利纳，一个创作民众传奇的大师，有着集隐语、音乐性和难以置信的动人力量为一体的风

格，然而，这位作家不仅没有走上各种宗教所遵循的对卑鄙之物加以净化的道路（因为我确信一切宗教都是对卑鄙之物的净化），反而热衷于创作富于想象力的卑鄙作品，并将其转变为政治现实。他的反犹太主义以及他向纳粹意识形态的卑鄙妥协，都写进了那些臭名昭著的抨击性小册子中。作为精神分析学家，我是抛开顾忌、最早尝试去阅读那些小册子的人之一。

对极其危险的（必须承认这一点）卑鄙问题冒险进行的这种研究，为我赢得了大量的支持者，许多美国的乃至全世界的艺术家都在自身人性的卑鄙体验中更深刻地认识了自我，因为这种体验与艺术所要直面的精神病状态非常接近。不过，我的上述研究也招来了《民族》杂志的怒斥，它宣称我对塞利纳的分析只会为其开脱罪责，仿佛试图去理解这样一位作家就必定意味着宽恕，在这个问题上我遇到了最为教条主义的不理解，在我看来就相当于是从前那种懒于思考、动辄把人开除教会的做法。如果说这一做法带有悲剧意味的话，那么最近发生的一件类似事情则更多带有喜剧色彩。纽约大学一名爱嚷嚷的滑稽人物撰文声称

要“揭穿法国骗子们的真实面目”，他自以为在对所谓“形式化问题”进行驳斥，事实上那不过是一些隐喻的转换而已。

4.最后我想说一下“异质性”的概念。你们肯定明白，这是一个让我挂在心上的问题。在获得巴黎学院赫兹奖的《自己的外人》[④]一书中，我曾有机会回顾了外国人在西欧的历史，回顾了他们的真实命运以及西欧人看待他们的方式，同时还阐述了一种今天仍然难以让人理解的立场。我想要说的是，针对法国因为全球化和移民潮而正在经历的消沉状态(其他国家其实也正在经历)，以及这种状态带来的狂躁反应(例如国民阵线)，重要的是首先要修复国民的自信，如同对一个抑郁症患者而言，首先要修复其自恋，即他对自我的理想认知，然后才能对其抗拒心理和自我保护心理进行真正的分析(也就是分解)。

我坚信，至少在未来的一个世纪里，自斯多葛派尤其是启蒙时代以来人们所梦想的世界主义社会，不会以全世界各种族熔为一炉的乌托邦形式实现，尽管当今世界已经

被市场、媒体和互联网变得千篇一律。所谓世界主义的社会更有可能以不同民族或者不同民族集团之间多少带有冲突的共存形式出现。既尊重各个民族的特殊性，又鼓励谋求共同利益，这种前景将取代有着诸多弊端的全球化现状。

## 一种激烈论战所涉及的两种文明模式

1989年柏林墙的倒塌使两种文化模式之间的差异愈加明显，由于当时西方世界共同表现出了我所说的“接纳他人的态度”，这种差异对于我而言曾经被部分遮盖了。为了避免任何误解，我必须立刻说明这里指的是两种不同的自由观，它们被西方的民主体制有幸构想出来的，而我们尚未对其表现出足够的骄傲。这两种自由观都建立在希腊、犹太和基督教传统之上，尽管它们遭遇过的困境和导致的暴行尽人皆知（你们一定记得罗兰夫人在断头台上说过的那句话：“自由，有多少罪恶假你的名义而行！”），但今天它们仍然是我们至高无上的价值观。这两种自由观可以彼此兼容，但更多时候它们是对立甚至相互冲突的，在当

今的时代尤其如此。

在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，康德首次对自由作出了定义，在他之前曾经有过类似的尝试，但是没有人在认识上达到过他那样清晰的程度。他所阐明的是，自由并不是消极意义上的“不存在约束”，而是积极意义上的自主开始的可能。如果我可以从个人的角度去理解这种宇宙发生论思想的话，那么通过把自由定义为自主开始，康德率先对勇于担当的主体性、对自我的主动性发出了赞扬。与此同时，他没有忘记让理性意义上的自由——无论是纯粹的还是实践的——服从于神性或道德的目的。

在指出上述推论时我要说，在今天这个越来越被技术控制的世界上，自由正在逐渐变成一种适应能力，总是去适应自我以外的目的，离道德目的越来越远，离经济目的越来越近，在最好的情况下则是这两种目的同时并存。按照这种被新教进一步强化了的思想（参见马克斯·韦伯关于资本主义精神和新教伦理关系的论述），自由仿佛仅仅是为了去适应因果的、生产的、科学的、经济的逻辑，自由

就是通过适应因果逻辑去获取最好结果的自由，就是适应生产和利润市场的自由。全球化和经济自由主义的逻辑就是这种自由的结果，您可以凭借这种自由参与到因果进程之中。至上的目的（上帝）和技术的目的（美元）成了一件事物的两个方面，它们通力合作，相互依存，保证了我们的自由在上述可以被叫做“工具化”的逻辑里得到正常运转。我并不否认这种适应因果逻辑的自由所带来的大量好处，它在功利性思维和科学中达了顶峰。我认为，这种自由代表了人类发展进入技术和自动化时代的一个最重要的时刻，美国文明就是最为适应这种自由的文明。在此我要说的仅仅是，这种自由并不是唯一的一种。

还存在着另外一种模式的自由，它出现在苏格拉底之前的希腊哲学里，后来又通过苏格拉底的对话得到了进一步发展。这种自由不从属于某个目的，并且先在于亚里士多德提出的那些作为科学和技术理性前提的“范畴”系列。这种根本的自由处于**存在**和言说的**存在**之中，后者将自己交出、给予、显示给自我和他人，并因此获得自我解放。言说的**存在**所获得的这种解放，在海德格尔关于康德哲学的

讨论中被明确提出(1930年讲稿,发表时题为"人类自由的本质")。海德格尔的做法是,在自由被固定到因果链以及人对因果链的控制之前,就把它纳入到作为无限追问的哲学的本质之中。

我现在要说,请各位不必担心,我对康德和海德格尔自由观的介绍就到此为止,尽管仍然非常简略。考虑到当代世界的现实和未来,我所感兴趣的是对以上提到的第二种自由观加以强调。这是一种不同于自由主义的自由观,通过**自我**和**他者**在言说的**存在**中显示出来。

应该注意到以上所述自由包括的内涵。掌握这种自由的首先是诗人,不过自由放纵者也属此列,他们无视建立在因果关系上的社会习俗,只想表达自己异端的欲望。在精神分析的移情—反移情体验中,也能得到这种自由。此外还有革命者,他们把个体的人所拥有的优先权利置于一切社会规约之上,这正是人权宣言的基础,正是法国大革命自由、平等、博爱口号的基础,英国人首先提出的人身保护法由此得到了极大加强。

# 乌托邦的未来,政治的现实

我们正在致力于建设欧盟,尽管遇到了人所周知的困难与困境。在这种共同的、我们都认为经常也是混乱的努力中,法国不无费力地试图让人听到自己对建设一个“重视社会保障的欧洲”的呼吁,这一声音在其他一些社会党政府和珍惜文化传统的公众舆论那里并非没有得到回应。我们觉得自己是在提出另外一种“社会模式”,一种不同于或者不完全等同于由美国代表的那种自由主义的社会模式。这种文化上不同于他人的感觉不仅植根于一种记忆、或者一种“旧大陆”的更为古老、更为精致和讲究的传统,而且更主要的是源于一种信念:我们有着另外的一种自由观。与强调经济和科学的必要性相反,我们的自由观赋予人尤其是个体的人以优先地位。当法国政府面对经济自由主义而强调社会的团结互助时,它所要捍卫的正是这另外一种自由。

我们会看到这种立场所包含的风险:无视经济现实,各个行业只顾及自身的利益诉求,拒绝参与全球竞争,退缩到

懒惰和古老的传统习俗之中。对此我们必须保持警觉,必须时刻想到技术的、重视因果关系的世界对我们的各种强迫性要求。不过,我们也很容易看到如今由欧洲国家尤其是法国、意大利、西班牙、波兰等天主教国家所代表的第二种自由模式的好处。这种模式——与其说是一个业已确定的计划不如说是一种憧憬——因为关注那些最为脆弱的个体的生存情况而变得更具现实活力。它不仅关注穷人、残疾人、退休者、社会保险投保者,而且也关注性别和种族差异问题,关注不同的性别与种族特殊的内心状态,而不是仅仅把他们当作消费角色看待。从社会党到共产党的欧洲左翼政党和运动再次走到了一起,在慈善运动和天主教等观念的影响下,呼吁建立一个以有别于消费主义的价值观作为基础的社会。欧洲正在经历一个价值观的重新联合时期,无论是在性和生育问题上持保守立场而受到批评的天主教会,还是科学界和行业工会中那些最为挑剔的人士,都表现出了某些人道主义的倾向。这种价值联盟的基础在于,人们相信存在着需要保护的"另外一种自由模式",相信在这个后现代的世纪,最能给予人类解放以希望的,并不是技术和经济上的最强竞争力——正像资本主义

确立之前的时代曾经有过的情况一样——而是对个体的人、对人的内心的重视，对生活的艺术、趣味、休闲、单纯的乐趣、优雅、不考虑因果关系的即兴活动、游戏、无目的的消耗、“可恶的游手好闲”的重视，总之，是对自由这一先于一切目的的“**在世**”本质的重视：欧洲文化的主要特征就在于此。我们是否能够为了全人类而将这样一种自由保护下来？这非常难说，因为现实的一切都让人觉得，这个世界正处在功利思维和消费主义的巨大旋涡之中，唯一不同的是某些思潮再度复活，对于它们来说神圣性并不意味着持之以恒的追问，就像人类的尊严所要求的那样，而是向因果思维的屈服。因此，很难说第二种自由模式一定能够实现，而不仅仅是一种憧憬。不过，毕竟各种可能性都尚存在，就类似于赌博一样。

在这种情况下，当前法国政治中颇遭诟病的“国家干涉主义”其实正在融人“社会团结互助”的思维中来，与之相对的则是“经济自由主义”的思维模式，而法国的各右翼政党却装作不明白这一点，它们把要求国家出面解决某些经济问题和年轻人的失业问题看做是“倒退”或“施舍”行

为。其实恰好相反,中央集权正在向地方分散,与此同时,国家正在清除维希时代犯下的通敌罪行,这些罪行曾经被长期掩盖,包括在密特朗执政时期。目前正在审理的帕蓬案件更多针对的是维希政权,而不仅仅是帕蓬个人。我们可以希望,国家在摆脱了过去的幽灵之后重新获得公信力,这将使它更为有力地继续推进社会团结互助的政策,让最弱势的群体能够寄希望于得到为全体公民服务的共和国的帮助。共和国因此正在获得新生,它不再是中央集权模式的延续,而是代表着全体国民的团结统一,同时又能保证统一之中多元性的存在。总之,这将是另外一种形式的"全民国家",不再是中央集权,尊重个体的自由,其凝聚力以及为公民提供的保护并不亚于中央集权时代。对于医治法国目前所处的消沉状态(国民阵线正是利用了这种状态),这也许是最好的药方。

在这样一个前景中,法国对欧盟事务的参与应该是鼓励欧洲的社会党人和公众舆论更为有力地支持前面提到的另一种自由观和人道主义。换言之,法国的左翼应该用行动证明,法国人民始终意识到自己是法国大革命的继承

者，那次革命所包含的意义非常简单：最弱势的群体以及每一个个人都可以生活得更好，这种更好的生活体现的不仅是一种更好的利益计算，而且是一种更高的人类尊严。此外，还有可能满足自我对于自由的渴望，不仅是在私生活里和教堂里，而且也能在公众生活领域。

我已经谈了很多（虽然仍然不够充分）欧洲文化传递给我们的这种自由观在政治上的内涵。难道不正是因为这种自由观已经深深地植根于我们的社会实践以及思维方式之中，所以美国的一些大学才会对我们的研究持欢迎态度吗？在我们的研究中，他们发现相对于美国社会的经济、政治和学术体制，欧洲的自由观常常表现为政治上的质疑，是一种通过反抗表现出来的基本的存在方式。而且，严格意义上的政治有可能会背叛这种思想的自由。所以在我们的这次会见过程中我一直都在强调，“政治革命”（法国大革命在 1793 年造成的恐怖，以及更为悲惨的 1917 年俄国革命）曾经扼杀过自由追问和不断质疑意义上的反抗。

然而，尽管极权主义的恐怖把反抗据为己有，将其变

成了致命的教条，但是它并不能永远夺走反抗的自由进入政治领域而不仅仅是思想领域的可能性。在这个问题上，美国的大学表现出了对法国的一种真正友好态度，或者说是对欧洲的友好态度(因为这里涉及的是被他们称作“大陆哲学”的一整套研究成果)。作为对美国式消费主义和实证主义思维方式局限性的抗议，你们借助了我们所做的研究，从中既看到了伦理实践的特征，也看到了理论的特征。

然而，为了保持“政治上的正确性”而对上述研究进行的曲解，更加凸显了在我们的研究中实际存在的政治内涵，它们恰恰和被你们低估了的那种思维方式密不可分。

那是一种以“揭示”为特征的思维方式，海德格尔和汉娜·阿伦特从不同角度对其进行了明确阐述，并把它当作功利性思维的对立面。它是思维向虚构、并通过虚构向感性身体之源的回归，这不仅让人想到斯宾诺莎所说的“第三种知识”，而且也让人想到被精神分析实践所证实了的“自由联想”和“移情”所特有的那种合理性。

不了解或者反对这种思维方式的人表现出对法国的一种真正敌视态度,这与他们对欧洲的敌视不分上下(因为对所谓"法国骗子们"的攻击,其实就是对"大陆哲学"的指责!)。他们之所以反感,不仅仅痛苦地感到被一种"法国人的废话"所"殖民",并因此远离了实际的、明确的、简单的事物,而且还因为一个更严肃、更深层的原因:如果他们并不只是简单地受到政治蒙昧主义的局限的话,那么我相信,我们的这些反对派所赞同的其实就是我前面提到的第一种自由模式所特有的那种技术理性,他们是想要让思想的自由展开服从于因果的思维逻辑。由此可能会产生两种结果:要么采取唯科学主义的态度,追求"科学上的正确",于是就有人对弗洛伊德的思想进行"修正",让精神分析学丧失名誉;要么采取富于战斗性的态度,追求"政治上的正确",为少数人的也就是贵族的政治理念服务,但是这种理念最终会变为一种新的教条主义,变为一种反对自由思想的身份诉求。

与此相反,我认为我们的思维方式所具有的那种真正自由主义的抱负还远远没有衰竭,它将会得到继续发展。

这一方面是因为，在人文科学(史学、社会学等)的研究中，“言说的主体”所牵涉的问题变得越来越突出，这并不是说客观材料被低估或者受到忽视，而是说研究者在尊重客观材料的同时，会越来越多地把自己的主观性牵连进对客观材料的**解释**之中。我们已经在着手准备举行一次关于人文科学的大讨论，也许会是全国范围的，论题就是如何看待“事实与解释”的关系。自然，精神分析中对患者的倾听所具有的作用对于这场讨论将会有至关重要的意义。

另一方面，由于精神分析学为我们提供的看待人的方式，**想象界**越来越被看作是我们心灵的一个基础部分，尤其是第二种类型的自由得以存在的场所，此刻我正在向你们介绍并捍卫的就是这种自由。我们活着是因为我们有精神生命，有一种内心空间，一种内心深处的意识，它使我们能够承受内在和外在的打击，即心理和生理上的创伤，也能够承受来自社会和政治领域的攻击。想象界使它们“新陈代谢”，对其进行转化、升华、加工，从而使我们得以保持生命。这里所说的想象界包括了什么呢？包括了被精神分析学当作分析对象的**幻想**；包括了为我们的爱、为我们失

眠时的意识内容、为我们的精神危机和萎靡消沉提供庇护的文学；包括了与经济自由主义相对的宗教：它为服从于功利思维的自由补充了“心灵的维度”。

我们的思考范围从此也要包括宗教的想象界：对其不再指责，不再无视，而是去揭示它所包含思维方式，它的种种益处和它的局限。宗教是可以进行精神分析的，对此我们也有很多工作要做，我认为在这个研究领域，1960 年代以后在法国发展起来的后现象学精神分析理论大有可为，因为它所涉及的，就是人在为了他人的言说中实现的作为揭示和反抗的自由。

我有意强调了这种自由类型的希腊—犹太来源，在我看来，它们就包含在我的论述思路之中，虽然前面提到的思想家们在表述上有着明显差异。我必须强调，对于上述自由类型的阐述任何人都没有垄断权，无论是新教国家还是天主教国家都具有促进这种自由的巨大潜能。此外，犹太教中“上帝的挑选”概念虽然有别于自由概念，但是却让来自这一传统的人特别适合做一项我们尚未做到的事情：

让两种类型的自由有机地结合起来，前一种是民主的、技术的、重视因果的自由，后一种是强调社会团结互助的、诗意的、揭示性的自由。

我对法国民族主义的批评已经是众所周知，因此无须在这次演讲结束时再次强调我的一贯看法：对另外一种自由模式——既属于个人的内心世界也属于整个社会——作出选择，不仅是困难的而且可能是难以实现的。然而，赞成社会党主张的法国人在短期内所要面临的博弈就在于此，欧洲在长远的未来所要面临的博弈也在于此。对于这场博弈我怀抱信心，已经投身其中并努力尽到自己的一份责任。

面对上述局势，我所热爱的美国，这个已经没有对手、总想让反对者闭嘴的美国，正在变成继拜占庭、罗马和莫斯科之后的第四强权。在“世界的新秩序”中，美国将其货币、经济和文化的独尊地位强加给其他国家，然而，以经济自由主义为标签的这种独尊地位，也存在着对人类的某些自由加以排斥的危险。其他的文明会带来关于人的其他观

念，在目前的全球化进程中应该为它们保留自己的位置，从而用多样性来纠正这种全球化的弊端，因为文化类型的多样性是尊重“人性”的唯一保证。关于这种人性的定义，我前面说过只能是对他人的容纳，而技术和自动化带来的统一模式显然最容易立刻背叛这样的人性。对他人的容纳不应该是将各种差异简单并列，并将某种模式置于所有其他模式之上，而是应该与此相反，重视其他的思维方式、其他的自由观，从而让每一种存在方式都更具多元性和复杂性。我试图加以定义的人性，也许就是一种永无止境的复杂化过程。

在这条道路上，对欧洲文化差异性的尊重也许会成为——也有可能不会成为——一个决定性的阶段。我们还记得法国醒世作家的格言：即使上帝不存在，也应该把他创造出来。我想说，即使欧洲不存在，也应该把它创造出来。这是我们多元自由观的利益所在，也是美国的利益所在。不论新旧大陆在经济和外交上如何竞争，目前敌视欧洲的心态都必须被超越，对此知识分子尤其责无旁贷。归根到底，所谓“法国的理论”只有一个高尚的同时也是紧迫

的使命，那就是通过对自由的实践，让世人注意到人类的多样性。

那么，这是不是一种赌博？是不是对一种作为不断反抗和精神生命的乌托邦理念所可能有的未来进行赌博？实际上，在我看来我们别无选择。面对被弗洛伊德分析过的、被当代世界的安全保障憧憬和一哄而上的技术进步所强化了的"错觉性未来"，我们要寄予希望的，则是反抗的未来。

**注释：**

① 本章内容是根据作者1997年11月在纽约大学举行的"法国理论"讨论会上的发言整理而成。
② 《武士们》，巴黎，Fayard出版社，1990年。
③ 《心灵的新疾患》，出处同前。
④ 《自己的外人》，巴黎，Fayard出版社，1988年。



所谓“反抗”，在词源学和普鲁斯特的意义上来讲，指的是意义和冲动相互回溯，从而揭示记忆、让主体的生命重新开始。在怀疑批判精神失去了道德审美意义的今天，本书作者在努力以自身立场对人类的生存状态中的信仰危机提供解决之道。“对谁进行反抗”和“谁能进行反抗”两个问题成为本书的出发点和落脚点。作者试图说明的是，个人如何在重新言说和寻找自我中把握回归的能力，所谓“回归”，不止是记忆，更多的是质疑和思考。

我确信，这个看似如此渴望宗教复归的世纪之末，实际上是在渴望着神圣之物，我指的是**人类进行思考**——不是在功利的意义上而是在**质疑**的意义上——的那种欲望，它使得人类有别于其他物种，同时按照对立推理，又得以成为一个真正的物种。人类的这一特征曾经被称作“神性感”或“神圣感”，对于作为作家、精神分析学家、符号学家的我而言，它具体体现在语言的显现之中。在我看来，依赖于母性文明的符号表达是最为遥远的天际，当思想试图越过身体反思自身、潜入自身时，它就会走进那个遥远的天际。

——于丽娅·克里斯特娃

# L'avenir d'une révolte




《Ouvrage publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication FU Lei du Ministère français des Affaires étrangères et de l'Ambassade de France en Chine》
由法国外交部和法国驻华使馆的“傅雷”图书资助出版计划资助出版




ISBN 978-7-5633-6921-8



定价：16.00元